المدارس الفلسفية فى الفكر الإسلامى (1)

الكندى والفارابى

" رؤية جديدة "

تأليف

دكتــور

خالد حربى

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية



اهداءات ٢٠٠٣

الدكتور/ خالد حربي
الإسكندرية

الكنّدي والفارابي

المدارس الفلسـفية في الفكر الإسلامي (1)

الكنّـدي والفارابـي

" رؤيـــة جديدة "

تأليف

دكتـــور

خالد أحمد حسنين على حربى

كلية الآداب – جامعة الإســـكندرية

منشأة المعارف

الإسكندرية

2003

عنوان الكتاب : المدارس الفلسفية فى الفكر الإسلامي (1)

الكندى والفارابى " رؤية جديدة "

اسم المؤلف : دكتور خالد أحمد حربى

رقم الإيداع :2003/4708

الترقيم الدولى :977-03-1131-6

الناشر : المؤلف

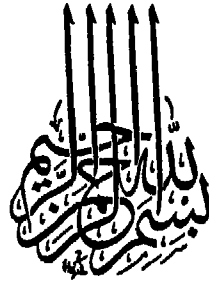
الموزع : منشأة المعارف بالإسكندرية

4854338- 4843662-4833303

تاريخ النشر :2003

الطباعة : الحضرى للطباعة بالإسكندرية

4944977



" .. إنَّ في ذَلكِ لأياتٍ لِقومٍ يَتفكَّرونَ "

(سورة الرعد ، آية 3)

إهـــداء

إلـى

أسـاتـذتى

أقطاب مدرسـة الإسـكنـدرية

الفلسـفيـة المعاصرة

.. ثمـرة غـرسكم الطيـب .

خـالد حـربى

من الثابت أن العالم الإسلامي شـــهد نهضة علمية مزدهرة إبان القرنين الثالث والرابع الهجريين ، وهذه النهضة قد شـــملت معظم العلوم والفنون والآداب المعروفة آنذاك . وقد كثرت الكتابات العربية والغربية التي تناولت هذه الفترة من تاريخ العلم ، فقلما تجد علماً من علوم الحضارة العربية الإســـلامية لم يتم تناوله سواء من الجانب العربي أو الغربي .

وجاء اهتمام معظم هذه الكتابات منصباً على النظر إلى العلوم العربية الإســـلامية نظرة فردية تقوم على سرد وبيان إنتاج كل عالم وكل فيلسوف على حدة ، وكأن هذا العالم أو ذاك الفيلسوف قد عمل منفرداً ومنعزلاً عن البيئة العلمية التي أنتج العلم في إطارها .

ولكن العـــلم أو الفكر في أي عصر من العصور لم يكن حصيلة لجهد فرد واحد ، بل تعتبر المحصلة النهائية له ، عبارة عن نتاج جماعي لجماعات ومدارس علمية تأتلف أو تختلف في أفكارها بغرض إنتاج هذا العلم أو ذاك الفكر .

ومن هنا تأتي هذه الدراسة محاولةً الكشف عن مدارس قطاع معين من قطاعات العلوم العربية الإســـلامية في عصر ازدهارها وهو القطاع الفلسفي . ومما لاشك فيه أن أبرز وأشهر الفلاسفة الذين ظهروا في تلك الفترة ، فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، أعني الكنّدي والفارابي .

ويأتي البحث (في) الكنّدي والفارابي كمدارس فلســـفية من خلال محاولة الإجابة على التســـاؤلات التاليـــة :

1- هل استطاع الكنّدي أن يكوّن مدرســـة علمية لها أصولها ومميزاتها التي تتميز بها ؟ وإن وجدت مثل هذه المدرسة ، فما هي الأســـس التي قامت عليها وانطلقت منهـــا ؟

2- ما الطريقة العلمية الداخلية التي اتبعها أعضاء هذه المدرسة بغرض إنتاج العلم ؟

3- ما المنجزات العلمية التي قدمتها هذه المدرسة وما مدى تأثيرها في اللاحقين ؟

4- هل استطاع الفارابي أن يكوّن مدرسة علمية ، يمكن أن تسمى " المدرسة الفارابية الفلسفية " ؟

5 – إن وجُدت هذه المدرسة ، فهل تُعد امتدادا لمدرسة الكنّدي ، أم أن لها سمات معينة اختصت بها ؟

6- ما حجم إسهامات هذه المدرسة ، وما مدى أثرها في الدراسات والمدارس الفلسفية اللاحقة ؟

تلك هي أهم تساؤلات هذا البحث ، والتي أحاول الإجابة عليها في سياقه وإبرازها في نهايته .

والله من وراء القصد ، وعليه تعالى التكلان

وإليه المرجع والمآب .

خالد أحمد حربي

الإسكندرية في 1 / 1 / 2003

المبحث الأول

الكنّدي ومدرسته

عناصر البحث في الكنّدي ومدرسته

1- تكوينه العلمي .

2- طابع فلسفة الكنّدي .

3- تميز بحثه في موضوعات الأقدمين .

4- بنّية المدرسة العلمية وأثرها في اللاحقين .

1- تكوينـــه العلمي

عرف المسلمون فلسفة أرسطو أول ما عرفوها عن طريق الترجمات والشروح السريانية ، وأن تلخيص هذه الشروح التي استخدمت خاصة بين السوريانيين لم تحدد اتجاه الفكر العربي أبداً. وبدأت نصوص أرسطو تُعرف معرفة أتم منذ أيام المأمون، لأن الترجمة جرت مباشرة من اليونانية، وكان من نتيجة ذلك أن وجد تقدير أدق لتعاليم أرسطو ، ولو أن هذا التقدير كان لا يزال محكوماً إلى حد كبير بالآراء التي وردت في الشروح الشائعة بين السوريانيين. وقد أطلق كتّاب العرب اسم"الفيلسوف"على الذين كانوا يدرسون النص الإغريقي دراسة مباشرة، إما باعتبارهم مترجمين، أو طلاباً للفلسفة ، أو تلاميذ مَن استخدموا النص الإغريقي. وكان منشؤهم من دراسة أرسطو دراسة أدق ، مبنى على الاطلاع على النص الإغريقى، وعلى الشراح الإغريق الذين انتشرت شروحهم فى سوريا. وتطلق الكلمة كما لو كان هؤلاء الفلاسفة فرقة معينة،أو مدرسة فكرية خاصة. ومن هؤلاء الفلاسفة تتكون أخطر جماعة فى تاريخ الثقافة الإسلامية، فلقد كانوا هم المسئولين إلى حد كبير عن إيقاظ الدراسات الأرسطية في الأقاليم المسيحية اللاتينية، وكانوا هم الذين تطوروا بالتقاليد الأرسطية التي أخذوها عن المجتمع السريانى، فصححوا وراجعوا محتوياتها بالدراســـة المباشـــرة [1].

---

(1) راجع ديلاسى أوليرى، الفكر العرى ومكانته فى التاريخ، ترجمة تمام حسان، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ولطباعة والنشر (د. ت)، ص 147- 148.

وكان أول هذه الجماعات جماعة الكنّدى[1] ، نشأ فى البصرة التى شهدت حياه فكرية قوية سواء فى ناحية الأدب واللغة وما يتصل بمشكلاتها من علوم ودراسات ، أو فى ناحية البحث العقلى النظرى الذى كانت مادته المناظرات الكلامية فى مسائل دينية وفلسفية متنوعة على يد كبار المعتزلة البصريين.وكان عقل الكنّدى يتغذى من قراءة الكتب المنقولة على اختلافها ، ومن الصلة المباشـــرة بكبار المترجمين الأوليـــن .

---

(1)هو: أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندى، الملقب بـ"فيلسوف العرب". ويلذ لأصحاب السّير أن يذكروا نسبه الطويل حتى يصل إلى يعرب بن قحطان، وذلك ليؤكدوا أنه من أصل عربى صريح لاشك فيه. وكان أبوه أميراً على الكوفة، ولاه عليها الخليفة المهدى (158 - 169 هـ / 774 - 785 م)، ثم هارون الرشيد (170 - 193 هـ/- - (786 - 808. ولا نعرف تاريخ ميلاده، ولا تاريخ وفاته على وجه التحديد. ولهذا اختلف الباحثون فى تقدير وفاته. فجعله نيلينو حوالى سنة 260 هـ/873 م، وماسينيون يحدده بسنة 246 / 860 م، والشيخ مصطفى عبد الرازق بنهاية سنة 252 هـ/864 م. وربما كان أرجح الآراء ما ذكره نلينو وأيده بروكلمان وهو سنة 260 هـ / 873 م. وقد حظى الكندى بالشهرة فى عهد خلافة المأمون (198 - 218 هـ / 813 - 833م)، حتى أن المعتصم اتخذه معلماً لابنه أحمد، وسيهدى الكندى إلى أحمد هذا عدة رسائل. ومن ثم يمكن أن نفترض أن الكندى ولد حوالى سنة 180 هـ /796 م فى البصرة، حيث كان لوالده ضياع، كما يقول ابن نباته فى "سرح العيون ". ثم ذهب إلى بغداد لإتمام دراسته الفلسفية والعلمية. ويعترف الكندى أنه غشى أوساط المترجمين من اليونانية والسريانية إلى العربية، خصوصاً يحى بن البطريق، وابن ناعمة الحمصى. ولما صار مرموق المكانة، أصبح هدفاً للحاسدين، وتآمر ضده محمد وأحمد ابنا موسى بن شاكر لدى الخليفة المتوكل (232 - 247 هـ /846 - 861 م)، فأمر المتوكل بضرب الكندى وسمح لابنى شاكر بالاستيلاء على مكتبته. لكن ظروفاً غير عادية مكنت الكندى من استردادها. أما عن مصنفات الكندى، فقد ألف الكندى عدداً هائلاً من الرسائل فى مختلف فروع علوم الأوائل: الفلسفة، علم النفس، الطب، الهندسة، الفلك، الموسيقى، التنجيم، الجدل الدينى، السياسة.وقد أورد كل من ابن النديم والقفطى وابن ابى أصيبعة ثبتاً باسماء مؤلفاته، وأقدمها " الفهرست " ويشتمل على 241 عنواناً، وصفه هكذا: أ- فى الفلسفة 22 عنوانا. ب- فى المنطق 20 عنوانا. جـ- فى الكريات 8. د- فى الموسيقى 7. هـ- فى علم العلوم 19. و- فى الهندسة 23. ز- فى الفلك 26. ح- فى الطب 22 ط- فى أحكام النجوم 10 ى- فى الجدل 17. يا- فى علم النفس 5. يب- فى السياسة 12. يج- الأحداثيات (العلل) 14. يـد - الأبعاديات (الأبعاد) 8.يو- الأنواعيات (أنواع الأشياء.. الخ) ومتنوعات متفرقة 33. وقد وصلنا بعض هذه المؤلفات (راجع د. عبد بدوى، الكندى فيلسوف العرب، فى موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى بيروت 1987، الجزء الأول، ص 155 - 159

ومن المشاركة فى المناظرات والأبحاث الكلامية والفلسفية المتنوعة التى لم تكن تخلو منها مجالس الخلفاء[1]. وقد عاش الكنّدى فى البصرة فى مطلع حياته وعايش نشاطها العلمى المزدهر آنذاك، ثم انتقل إلى بغداد وأقبل على العلوم والمعارف لينهل من معينها،وذلك فى فترة الإنارة العربية على عهد المأمون والمعتصم حيث كان القرن الثالث الهجرى يموج بألوان شتى من المعارف القديمة والحديثة، وذلك بتأثير حركة النقل والترجمة ، فأكب الكنّدى على الفلسفة والعلوم القديمة حتى حذقها.كما عُرف عنه أيضاً مساهمته فى حركة نقل التراث اليونانى إلى العربية[2]،فكان يهذب ما يترجمه غيره، وذلك كما فعل بكتاب أثولوجيا أرسطاطاليس .

---

(1) راجع د.محمد على أبو ريان،تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام،دار المعرفة الجامعية 1980، ص 339.

(2) Sami Hamarneh, Arabic historiography as Related to The Health Professions in Medival Islam , Sudhoffs Archiv, Band 50 Heft 1, Marz 1966, P4.

2- طابع فلســفة الكنّدى :

تدل مؤلفات الكنّدى على إحاطته بكل أنواع المعارف التى كانت لعهده على اختلافها إحاطة تدل على سعة مداركه، وقوة عقله، وعظم جهوده .

وقد ألّف فى كل تلك العلوم كتباً ورسائل يشهد ما عُرف منها وما تنوقل من مقتطفاتها بما للكنّدى من استقلال فى البحث ونظر ممتاز.وقد بنى مذهبه على ما صح فى نظره من الآراء المختلفة من غير تقيد بما نسب لأفلاطون ولا بما نسب لأرسطو . بيد أنه كان بلا شك يراهما إمامين فى هذا الشأن[1].وقد جمع الكنّدى فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات، وهذا الجمع قد مَثَّــلَ أهــم الأطروحات التى انعقدت من أجلها كثير من مجالس النقاش والجدل والمناظرات العلمية العقلية .

ويمكن أن نتوقف على مادة تلك المجالس من خلال بعض مؤلفات الكنّدى وذلك فيما يلى:

تظهر نزعة الكنّدى العقلية الفلسفية فى مواضع كثيرة من مؤلفاته فنراه وكأنه – عبر كتابه فى الفلسفة الأولى – يدخل فى مناظرة عقلية مستمرة عبر التاريخ ضد خصوم الفلسفة التى يسميها " علم الأشياء بحقائقها " فنراه فى دفاعه عنها يُلزم خصومها وخصومه بالتبعية بالاعتراف بوجوب اقتنائها منطلقاً من أن موقفهم لا يخلو من القول بوجوب اقتنائها أو عدم الوجوب. فإن قالوا : إنه يجب ، وجب طلبها عليهم . وإن قالوا إنها لا تجب، وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك، وأن يُعطوا على ذلك برهاناً. وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الاشياء بحقائقها. فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم والتمسك بها اضطراراً عليهم . كما أن فى

(1) راجع،مصطفى عبد الرازق، فيلسوف العرب والمعلم الثانى، طبعة القاهرة 1945، ص 46، 48.

علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه . والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعاً هو الذئ أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه[1]. وهنا يتجلى التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكنّدى.وقد مَثَّلَ هذا التوفيق أداة قوية فى الهجوم على أعداء الفلسفة هؤلاء الذين يمقتونها باسم الدين، وهو من هذه التهمة برآء. بل أنهم بذلك إنما يتاجرون بالدين دفاعاً عن مصالحهم . وهؤلاء عند الكنّدى هم المتسمون " بالنظر فى دهرنا من أهل الغربة عن الحق، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة فى الرأى، والاجتهاد فى الأنفاع العامة الشاملة لهم.. ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التى قصروا عن نيلها، وكانوا منها فى الأطرف الشاسعة بموضع الأعداء الجريّة الواترة ، دفاعاً عن كراسيهم المزورة التى نصبوها عن غير استحقاق، بل للترؤس والتجارة بالدين، وهم علماء الدين، لأن من تَجرَ بشيء باعه ، ومن باع شيئاً، لم يكن له، فمتى تجر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنّية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً "[2].

ونتلمس فى عبارة الكنّدى " أن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه. والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت الرسل الصادقة عن الله جل ثناءه" وتقسيمه للفلسفة إلى علم وعمل، أعنى نظرية وعملية. وقسمة الفلسفة إلى نظرية وعملية ترجع إلى أرسطو كما هو معلوم، فنقلها الكنّدى وزرعها فى أرض العرب،

---

(1) الكندى، الرسائل الفلسفية ، كتاب إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، تحقيق محمد عبد الهادى أبو ريدة ، دار الفكر العربى ، القاهرة (د. ت)، ص 104 – 105 .

(2) الكندى، نفس المصدر، ص 103 - 104

لكن الجديد فى هذا التقسيم ما ورد فى العبارة الأخيرة من أن هذه الأقسام جميعاً هى ما جاءت به الرسل والأنبياء ، مما لا عهد لأحد فى فلاسفة القدماء به. ولا يقتصر أمر الكنّدى على ذلك، بل أنه لا يلبث أن يفترق عن أرسطو عندما يعلل هذا التقسيم ويفلسفه فيُدخل فيه تفريعات وتفاصيل لا يعرفها أرسطو ، إذ يربط أقسام الفلسفة بأقسام النفس: " فالفلسفة ليست سوى نظم النفس " أى صورة عن النفس " لأنه كما أن النفس تنقسم إلى فكر وحسّ ، فكـــذلك تنقسم الفلسفة إلى علم وعمـــل بحيث يكون العلم هو القسم العقلى، والعمل هو القسم الحسّى. والجزء العقلى فى النفس ينقسم إلى علم الأشياء الإلهية وعلم الأشياء المصنوعة.. ". والأشياء إما مادية كالجواهر الجسمية أو ملابسة للمادة من غير أن تكون هى مادية كالروحانيات التى منها النفس، أو غير متعلقة بالمادة بوجه كالإلهيات التى منها الربوبية. وواضح أن هذا التقسيم وما يقوم عليه من أسس وقواعد جديدة يختلف فى روحه عن تقسيم أرسطو، ويعكس الاهتمامات الدينية . التى تحتل المقام الأول فى فلسفة الكنّدى[1].

ونجد فى فلسفة الكنّدى أنه فى بعض المواضع قد اتبع أسلوب المناقشة والمنطق فى عرضها ، فنراه يرتب المسألة التى يبحثها فى مقدمات، ثم يستنبط منها نتائج بعضها كاذبة، وبعضها الآخر صادقة، وينتهى إلى بيان لِما صارت الكاذبة غير صادقة، والصادقـــة غير كاذبة. وذلك حتى يُقنع من يطالع فلسفته بطريقة عقلية خالية من التقليد. ففى حديثه عن " وحدانية الله " مثلاً يقول: " إن كان الواحد عدداً، ولا شىء أقل من الواحد، فالواحد هو الأقل المرسل". ثم يردف ذلك بقوله: "وهذا ظن ليس بصادق ، لأنه إن كان الواحد عدداً ، فهو كمية ما، وإن كان

(1) راجع، محمد عبد الرحمن مرحبا، الكندى فلسفته – مُنتخبات، منشـــورات عويدات، ط الاولى بيروت ، 1985، ص 46.

الواحد كمية، فخاصة الكمية تلحقه وتلزمه .. والواحد لا ينقسم ، فهو إذن ليس عدداً .. ولا كمية.ولا تذهبن من قولنا : واحد إلى الموحد بالواحد ، بل إلى الوحدة عينهـــا، فالوحدة لا تنقسم بته"[1]. واضح هنا أن نقاش الكنّدى عقلانى منظم ينم عن قوة فكرية، وبحثه عقلى فلسفى عميق ، وتسلسله منطقى مرتب يسلم إلى إثبات صحة الأفكار التى يعتقدها.

ويتضح هذا النهج أيضاً فى رسالة الكنّدى " فى إيضاح تناهى جرم العالم "، حيث نراه بعد أن يضع مقدمات للأعظام المتجانسة، يقوم بترتيبها وإثباتها بطريقة منطقية محكمة، مع الاستعانة بالأمثلة ورموز الرياضيات والرسومات، وهذه المقدمات هى[2]:

1- الأعظام المتجانسة التى ليس بعضها بأعظم من بعض متساوية .

2- إذا زِيدَ على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظمٌ مجانس لها صارت غير متســاوية .

3- لا يمكن أن يكون عظمان متجانســان لانهاية لهما، أحدهما أقل من الآخر، لأن الأقــل بعـــد الأكثر أو بعد بعضه .

4- الأعظام المتجانسة التى كل واحد منها متناه ، جملتها متناهية .

يتضح مما سبق أن الكنّدى قد ساهم فى إثراء حركة الجدل والنقاش العقلانى وتطورها فى المجتمع الإسلامى، وإن لم نعثر فى مؤلفاته ولا فى كتب التراجم على مناظرة فعلية أو حلقة نقاش اشترك فيها، إلا أن مؤلفاته بصفة عامة تشير إلى ذلك، ففيها يتجلى نقد الكنـــدى لآراء الفلاسفة حتى وإن كان أرسطو الذى آمن بكثير

---

(1) الكندى، الفن الرابع من كتاب فى الفلسفة الأولى، ص .146 - 147

(2) الكندى، رسالة فى إيضاح تناهى جرم العالم، ضمن رسائل فلسفية، ص 188 - 190.

من آرائه، فنراه ينتقده فى مسألة قدم العالم وكأنه يدخل معه فى مناقشة أو حوار عقلانى عبر الزمن عن طريق انتقاده لأدلة أرسطو على قدم العالم ، ثم تقديمه لأدلته هو على حدوثه ، وذلك فى صورة مقدمات بديهية واضحة ومعقولة بغير متوسط - على حد قوله - ، ثم يقيم الدليل المنطقى على صحتها بواسطة بيان التناقض الذى يؤدى إليه القول بخلافها.

والنقد وإبطال حجج الغير، ومحاولة إثبات حجج الأنا بالدليل العقلى والمنطقى من أهم مستلزمات الجدل والنقاش العقلانى .

ويظهر أيضاً فى بعض فلسفة الكنّدى اتباعه لأسلوب المناقشة مع القارىء الذى سوف يقرأ له ، ويتجلى ذلك فى ترتيبه لمباحثه الفلسفية فى صورة مقدمات، ثم يقوم بإستنباط ما يلزم عنها من نتائج، ثم إقامة البرهان على صحتها .

ومما لاشك فيه أن مثل هذه المسائل قد ساعدت على تطور حركة النقاش العقلانى والجدلى فى المجتمع العلمى الإسلامى فى عصر الكنّدى وما تلاه من عصور.

وبناءً على ما سبق فإن الكنّدى يعتبر أول من مهد الطريق لدراسة الفلسفة عند المسلمين، فجمع أشتاتاً من المعارف الفلسفية من بينها آراء لفيثاغورث ، وأخرى لأفلاطون، وغيرها لأرسطو، وقد اختلط ذلك كله بآراء الشراح من أمثال الإسكندر الأفروديسى، وفورفوريوس، وتناول ذلك كله بمقتضى تعاليم الإسلام بعامة ونظرة المعتزلة بخاصة . ومع صعوبة هذه المحاولة الأولية للتفلسف عند الكنّدى ، إلا أنه قد استطاع أن يرتقى بها إلى مستوى المذهب الفلسفى، رغم ما نرى فيه من آراء مفككة اختيرت من أودية مختلفة وآفاق متباينة[1]. وعذر

(1) د. مرحبا، الكندى، ص 39.

الكنّدى فى ذلك أنه الرائد الأول فى ميدان الفلسفة الإسلامية، وأنه كان يجب أن تتضـــح المسائل بعض الشىء لكى تظهر فى صورة مكتملة عند الفارابى وابن ســـينا، ومن تُلاهما من الفلاسفة[1].

(1) د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص 344.

3- تميز بحثه فى موضوعات الأقدميـــن

هذا من حيث طبيعة فلسفة الكنّدى . أما من حيث الموضوعات التى بحثها فهى نفس الموضوعات التى بحثها الحكماء الأقدمون، لكن تناوله لها يختلف عنه لدى الأقدمين، لاسيما إذا مسّت عصباً دينياً. فالكنّدى أرسطى النزعة فى علم الطبيعة الذى لا شأن له بالدين، ولكنه إسلامي الصبغة فيما وراء الطبيعة الذى يخالف فيه أرسطو عقيدة القرآن. فالكندى لم يتردد فى نفى قدم العالم والأصول التى يقوم عليها وأثبت حدوثه وخلقه فى الزمان من العدم، كما رفض أيضاً الأخذ برأى أرسطو المادى فى النفس لتعارضه مع تعاليم الإسلام،وآثر عليه أفلاطون الذى يقول بروحانيتها وخلودها.أما رأيه فى الله وصفاته فهو إسلامى معتزلى النزعة بلا منازع[1].

ورغـــم هذا فالمأثور هو أن الكنّدى أول من أخذ مذهب أرسطو وحذا حذوه فى تأليفه، ولاشك أن لهذا الرأى أساساً من الصحة، فأرسطو يتبوأ مكاناً كبيراً فى ثبت الكتب التى صنّفهـــا الكنّدى، وهو لم يقنع بمجرد ترجمـــة كتب أرسطـــو، بل درس ما تُرجم منها وحاول اصلاحه وشرحه. ومهما يكن من الأمر فإن كتب أرسطو فى الطبيعة بما عليها من شـــروح للإسكندر الأفروديسى قد أثرت فى الكنّدى تأثيـــراً كبيراً[2]. وقد اتضح ذلك بصورة جليّة فى الفلسفة التى قدمها، والـــتى انحصرت فى المسائل الثلاث الرئيسية: الله ، والعالم، والنفس .

يذهب الكنّدى إلى أن العالم حادث ، مخلوق لله، وفعل الله فى العـــالم هو

---

(1) مرحبا، الكندى، ص 40.

(2) دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادى أبوريدة ، دار النهضة العربية ، ط. الخامسة 1981 ، ص 188 - 189.

" الإبداع " أى إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن، دون أن يتأثر هو بذلك، فالله هو الفاعل على الحقيقة، وهو غاية كل علة، فتأييس الأيسات عن ليس، ليس لغيره[1].
أما ما دونه من جميع مخلوقاته، فإنها تُسمى فاعلات بالمجاز، لا بالحقيقة . وأما أولها فعن باريه تعالى، ثم ينفعل بعضهـا عن بعض، فالأول منها ينفعل، فينفعل عن انفعاله آخر، وينفعل عن انفعال ذلك آخر، وهكذا حتى ننتهى إلى المنفعل الأخير منها. وجميع المفعولات (أو المنفعلات) مستندة فى وجودها إلى الله أو "المبدع الأول" الذى هو العلة الأولى لجميع المفعولات التى تتوسط والتى بغير توسط بالحقيقة، لأنه فاعل لا منفعل بتة، إلا أنه علة قريبة للمنفعل الأول، وعلة بتوسُّط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته[2].

والذات الإلهية منزهة تنزيهاً مطلقاً عند الكنّدى ، فالواحد الحق عنده [3] :
ليس هو شيء من المعقولات ، ولا عنصر ، ولا جنس ، ولا نوع ولا شخص ، ولا فصل ، ولا خاصة ، ولا عرض عام ، ولا حركة ، ولا نفس ، ولا عقل ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جميع ، ولا بعض ، ولا واحد بالإضافة إلى غيره ، بل واحد مرسل .. والواحد الحق لا ذو هيولى ، ولا صورة ، ولا ذو كمية ، ولا ذو كيفية .. ولا متحرك ، ولا موصوف بشيء مما نفى أن يكون واحداً بالحقيقة ، فهو إذن وحدة محضة ، أى لا شيء غير الوحدة ، وكل واحد غيره فمتكثر . والواحد الحق أزلى ، ولا يتكثر بتة بنوع من الأنواع أبداً ، ولا يقال واحد بالإضافة إلى غيره ، ولا هو صورة مؤتلفة من جنس وأنواع ، ولا هو كمية بتة ، ولا له كمية ، لأن

---

(1) الكندى، رسالة فى الفاعل الحق الاول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادى أبو ريدة، ص 183.

(2) الكندى، رسالة فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز، ص 183.

(3) الكندى ، كتاب إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ص 153 ، 160 .

كل كمية أو ذى كمية يقبل الزيادة والنقص ، وما قبلَ النقص منقسم ، والمنقسم متكثر بنوع ما ، وتنزه الله عن ذلك .

والله هو الوجود التام الذى لم يسبقه وجود ولا ينتهى له وجود ولا يكون وجود إلا به وهو كذلك من حيث الصفات — السابقة — واحد تام فالوحدة من أخص صفات الله إذ هو واحد بالعدد وواحد بالذات ، وواحد فى فعله بحيث لا يمكن أن يحدث تكثر فى ذاته نتيجة لفعله ، وكذلك هو أزلى أي أنه ليس هناك ما هو أقدم منه ، وكذلك لا يستمد وجوده من غيره لأنه ليس هناك ما هو أقدم ، ومن ثم فالله هو العلة الأولى وهو الفاعل الأول والمتمم لكل شيء ومؤيس (موجِد) الكل عن ليس [1] .

وللكنّدى عدة أدلة أو براهين على إثبات وجود الله ، تنحصر فيما يلى :

1- دليـــل الحـــدوث :

يقرر الكنّدى أن أى شيء فى هذا الوجود لا يمكن أن يكون علة لذاته بناءً على أن العالم كله محدث مخلوق ، وله بداية فى الزمان ، وعلى ذلك فلابد لهذا العـــالم من محدث ، وبما أن هذا المحدث لا يمكن أن يكون من بين أشياء هذا العالم ، إذن فالله هو المحدث الوحيد الذى يقدر على حدوث هذا العالم من العدم .

2- دليـــل الكثـــرة :

يقوم هذا الدليل على أساس الكثرة الموجودة فى الموجودات ، فكل موجود مركب من كثرة تنضم أجزائها إلى بعضها لتركبه مما يخصه ومما يعُمه ويعم غيره ، وكل منهم يحتاج إلى مركب يركبه ولا يشترك فى كثرته . وهذا المركب هو شيء

---

(1)- أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ص 318 — 319 .

آخر غير الأشياء المركبة من الكثرة ، ولابد أن يكون واحداً غير متكثر ، ولا واحد غير متكثر إلا الله سبحانه وتعالى . وسوف يقول الفلاسفة الإسلاميين بهذا الدليل بعد الكندى .

3- دليـــل الوحــــدة :

إذا كانت الأشياء الموجودة أمامنا قابلة للوحدة ، فإنها إذا اتحدت فإن وحدتها تكون بالعرض وليست ذاتية فيها ، ولابد لها من (مُوَحِّدٌ) يفيدها وحدتها ، ولابد لهذا الذى أفادها وحدتها من مفيد للوحدة . وبما أنه يستحيل أن يكون للمُفيد مُفيد إلى غير نهاية ، إذن فلابد من التوقف عند واحد منه تفيض الوحدة على كل ما يوصف بالوحدة ، وهو الله جلّ وتعالى .

4- دليل الغائيـــة :

يقوم على أساس أن الكون بما فيه وُجد لغاية معينة . وهذا الدليل قد أشار إليه أرسطو من قبل ، وذلك حينما تحدث عن الغائية فى الطبيعة ، فقرر أنه [1] : يجب أن نسلم بأن الطبيعة تعمل لغاية ، وأن جميع العلل الأخرى موجهة إلى تحقيق غايات . أما قول القدماء بإن الأشياء مرتبة بالضرورة وأنها تحدث آلياً بدون اتجاه إلى غاية ، فإنه قول لا يتفق أبداً مع الواقع الطبيعى ، وأن أى شيء يحدث فى الطبيعة إنما يحدث بسبب غاية ما .. وإذا تدرجنا مع صور الحياة المختلفة من أدناها إلى أعلاها ، فإننا نجد الطائر يبنى عشه بالطبيعة ولغاية ، وكذلك يفعل العنكبوت فى نسيجه ، والنبات بأوراق لغرض الحماية ، وفى جذوره التى يرسلها إلى باطن

---

(1) راجع ، محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى ، جـ 2 ، أرسطو والمدارس المتأخرة ، دار المعرفة الجامعية 1998 ، ص 85 – 86 .

الأرض للحصول على الغذاء . ومن الواضح أن هذا النوع من العلة إنما يكون فى الأشياء التى تحدث فى الطبيعة . ولما كانت كلمة " الطبيعة " تعنى أمرين : المادة والصورة ، وكانت الصورة فى الغاية بمعنى أنها تلك التى من أجلها يتم إنجاز الشـــىء ، فإذا لم تتحقق الغاية فى أى موجود طبيعى ، فإننا نقول إنه قد حدث فشل فى المجهود الغائى ، ذلك أن شيئاً ما لا يحدث فى الطبيعة هكذا صدفة أو اتفاقـــاً ، بل لابد من أن يحدث كل شيء حسب غاية معينة . وهذه الغاية — على رأى الكنّدى — لا يمكن أن تكون إلا لعالم لا يُرى ، وهذا العالم لا يمكن أن يُعرف إلا بهذه الغاية ، أى بالآثار الدالة عليه فى الوجود ، وهذا العالم لا يمكن أن يكون سوى الله جلّ وتعالى .

تلك هى أدلة الكنّدى على إثبات وجود الله ، علة هذا الوجود بما فيه من موجودات . إذن فالعالم محدث مخلوق لله كما أرتأى الكنّدى إلى ذلك من قبل ، ومتأثراً بشريعته الإسلامية " **الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل** "[1] " **ذلكم الله ربكم خالق كل شيء لا إله إلا هو** "[2] .

لكن هل قدم الكنّدى أدلة وبراهين على إثبات حدوث العالم ووجوده مثلما فعل بصدد إثبات وجود الله ؟

الحقيقة أن الكنّدى حاول إثبات حدوث العالم فى رسالتين من رسائله، هما : رسالته فى ماهية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذى يُقال : " لا نهاية له " ، ورسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم . ففى الرسالة الأولى يقدم الكنّدى أربع مقدمات رياضية بديهية هى أســـاس لإقامة الدليل على أنه يســـتحيل وجود جُرم

---

(1) سورة الزمر ، آية 62 .

(2) سورة غافر ، آية 62 .

لا نهاية له ، وذلك ببيان ما ينشأ عن ذلك من التناقض .وهاك هذه المقدمات [1] :

1- إن كل شيء ينقص منه شيء ، فإن الذى يبقى أقل مما كان قبل أن ينقص منه
2- وكل شيء نقص منه شيء ، فإنه إذا ما رُدّ إليه ما كان نقص منه ، عاد إلى المبلغ الذى كان أولاً .
3- وكل أشياء متناهية ، فإن الذى يكون منها ، إذا جُمعت متنـــاه .
4- وإذا كان شيئان أحدهما أقل من الآخر ، فإن الأقل بعد الأكثر أو بعد بعضه ، وإن عدّ كله فقد عدّ بعضه .

فإن فُرِض جسم لا نهاية له ، فإن أُخذ منه جزء ، فإن ما بقى منه لا يخلو من أن يكون متناهياً أو لا متناهياً ، فإن كان ما بقى منه متناهياً ، فإنه إذا أُوعيد إليه ما أُخذ منه المتناهى ، كانت جُملتها جميعاً متناهية ، وجملتها هذه المتناهية هى ما كان أولاً مفروضاً لا متناهياً ، فإذن الذى لا متناه متناه ، وهذا خُلف لا يمكن .

ثم يحاول الكندى إقامة البرهان على تناهى الزمان ، والذى يرتبط بوجوب تناهى الحركة [2] : من حيث إن الحركة لا تتم إلا فى زمان ، فإن كانت حركة كان زمان ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمـــان ، والحركة إنما هى حركة الجُرم أو الجســـم ، فإن كان جُرم كانت حركة ، وإن لم يكن جُرم لم تكن حركـــة . فالارتباط قائم بين الجســـم والحركـــة والزمان ، ولا يتقدم أحدهما على الآخر .

وإذا كان الجسم المتحرك متناه ، فإن الزمان الذى يتحرك فيه متناه أيضاً بناءً على عدد الحركة بحساب المتقدم والمتأخر ، أى إذا وجدت الحركة ، وجد الزمان ،

---

(1) الكندى ، رسالة فى ماهية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذى يقال : "لا نهاية" له ، ص 194 - 195 .
(2) الكندى ، رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ، ص 204 .

إذن فالزمان محدث مثله مثل الحركة . وما دام الزمان هو مقياس الحركة ، وأن هذه الحركة هى حركة الموجودات التى تكوّن العالم ، فإن مجموع حركات موجودات العالم محدثة ، إذن فالعالم محدث .

والمنفعل الأول عن الله بطريق الفيض هو العقل الأول، أو " العقل الفعال " والذى يمثل المرتبة الأولى من مراتب العقل عند الكندّى - كما عند أرسطو وشراحه -، أما المراتب الثلاث الأخرى فتوجد فى النفس الإنسانية بالفعل وبالضرورة، وهى العقل الذى بالقوة، والعقل الذى خرج فى النفس من القوة إلى الفعل، والعقل الظاهر . فالعقل إما علة وأول لجميع الموجودات والعقول الثوانى ، وإما ثان وهو بالقوة للنفس، وقد اقتـــنته، وصار موجوداً، متى شاءت استعملته وأظهرته لوجود غيرها منها، كالكتابة فى الكاتب، فهى له معدّة ممكنة، قد اقتناها، وثبتت فى نفسه، فهو يخرجها ويستعملها متى شاء . وأما الرابع فهو العقل الظاهر من النفس، متى أخرجته، كان موجوداً لغيرها منها بالفعل"[1]. وهذا ما يسمى بالعقل المستفاد.

وتقع النفس " الكلية " فى المرتبة الوسطى بين العقل الأول أو "العقل الإلهى "، وبين العالم المحسوس أو المادى. وقد خرجت النفس الإنسانية من هذه النفس، لذلك فهى " بسيطة ذات شرف وكمال ، عظيمة الشأن، جوهرها من جوهر البارى عزّ وجلّ، كقياس ضياء الشمس من الشمس"[2]. وهذه النفس مباينة ومستقلة عن الجسم، ولما كان جوهرها إلهى روحانى ، لذلك فهى تعارض القوتين الغضبية والشهوانية.

---

(1) الكندى، رسالة فى العقل، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، بتحقيق أبوريدة، ص 357 - 358.

(2) الكندى،رسالة النفس، ضمن رسائل الكندى الفلسفية،بتحقيق أبوريدة، ص 273.

ويتضح تأثير أفلاطون على الكنّدى حينما يذكر أن الانسان إذا غلّب القوة العاقلة على القوتين الشهوانية والغضبية، وتجرد من ماديات العالم المحسوس، وأقبل على البحث والنظر ، انكشفت لنفسه الحقائق والمعارف. وعندما تفارق البدن بالموت، فإنها لا تموت مثل البدن، ولكن تصير إلى عالم العقل، فوق الفلك، فى نور البارى، ورأت البارى عز وجل وطابقت نوره ، وجلّت فى ملكوته، فينكشف لها علم كل شىء، وتصير الأشياء كلها بارزة لها كمثل ما هى بارزة للبارى عز وجلّ، لأنّا إذا كنّا، ونحن فى هذا العالم الدنس ، قد نرى فيه أشياء كثيرة بضوء الشمس،فكيف إذا تجردت نفوسنا،وصارت مطابقة لعالم الديمومة ، وصارت تنظر بنور البارى ، فهى لا محالة ترى بنور البارى كل ظاهر وخفىّ، وتقف على كل سـر وعلانيـة[1].

لكن إذا كان الكنّدى قد تأثر بأفلاطون، وخصوصاً بالجدل الصاعد عنده، فما علاقة نظرية الكنّدى فى العقل والفيض بنظرية أفلوطين. هل أخذها الكنّدى من أفلوطين، أم كانت من ابتكاره هو ؟

الواقع أن قول الكنّدى بالفيض Emanation فيه تأثر واضـح بأفلوطين[2] والذى تأثر بدوره بأفلاطون فى نظرية المثل .

---

(1) الكندى، رسالة فى النفس، ص 276.

(2) يرى أفلوطين أن الواحد أو " الله " يقوم على قمة الأشياء جميعا. وتتم عملية صدور الكثرة عنه عن طريق اتحاد الأقنوم اللاحق نحو السابق الذى يعلوه. فالواحد يتعقل ذاته، فيصدر عن هذا التعقل العقل، وذلك العقل هو الصادر الأول والذى يحتوى على تركيز للأشعة الصادرة عن الواحد. وتتحرك هذه الأشعة نحو الواحد تشتهيه، ومن هذا الاشتهاء تفيض النفس الكلية. وعن هذه النفس تفيض نفوساً جزئية دون أن تنقسم، فتفيض منها هيولى العالم، والأصول البذرية، أى الصور التى تتشكل بحسبها الموجودات وفقاً لنماذجها فى العقل الكلى. ويرجع اختلاف النفوس الأرضية فى الخلق والأفعال إلى تشخصهما وتلبسها بالأجسام. وهذا رأى أفلاطون، وسيقول به ابن سينا فيما بعد (د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الأول، من طاليس إلى أفلاطون، دار المعرفة الجامعية 1993، ص 232).

يرى الكنّدى أن النفوس تختلف من حيث وصولها إلى المستقر الأعلى، فمنها ما يكون فى غاية النقاء فيخلص إلى العالم الشريف ساعة مفارقته للبدن، ومنها ما فيه دنس وأشياء خبيثة فيقيم فى كل فلك من الأفلاك مدة من الزمان حتى يتهذب وينقى ويرتفع إلى فلك كوكب أعلى، فيرتقى صاعداً من فلك القمر إلى فلك عطارد ، ثم يصير إلى الفلك الأعلى. ويذكرنا هذا الترقى التدريجى للنفس عبر أفلاك الكواكب بالجدل الصاعد عند أفلاطون، غير أن رحلة النفس هنا تتخذ الكواكب الحية العاقلة محطات روحية لها فترسم بذلك الطريق الذى سيشير إليه الفارابى فيما بعد فى نظرية فيض عقول الكواكب عن واجب الوجود . وكان المؤرخون قد ظنوا أن الفارابى هو أول من أشار إلى نظرية العقول العشرة من الإسلاميين ، ولكن الكنّدى - كما تبيّن لنا - هو الذى وضع الخطوط الأولية لهذه النظرية بعد أن تلقاها من التـراث اليونانى. (الأفلاطونى والأفلوطينى) وعرضها بصورة أولية، وجاء الفارابى فأحكم إخراجها على الصورة التى نجدها فى المدرسة المشائية الإسلامية[1].

من الواضـح أن الكندى قد تأثر فى فلسفته بفلاسفة اليونان: أفلاطون، وأرسطو، وأفلوطين، وكذلك شراح أرسطو. لكن هل اشتملت فلسفته أيضاً على التأثر بالعقيدة الإسلامية ، وخاصة الفرق الكلامية فى عصره ؟

ثمـة رأى يذهب إلى أنه لا توجد بيّنـة أو دليـل قـوى على وجود تأثير قوى للمعتزلـة على الكنّدى، رغـم أن منهجه فى تفسير القـرآن يشبه منهج المعتزلة[2] . لكن الواقع غير ذلك، فإذا كان المعتزلة قد نهضوا للرد على جميع

---

(1) راجع، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام، ص 322 - 323.

(2) الكندى، رسالة فى النفس، ص 276.

المخالفين للإسلام، فإن الكنّدى قد شاركهم فى ذلك، وله كتب فى الرد على الثنوية والملحدين والنصارى ، وفى الرد على مذاهب بعض المتكلمين، هذا إلى تأليفه فى الجزء الذى لا يتجزأ ، وفى الاستطاعة وزمان كونها، وفى مسألة حالة الجسم فى أول إبداعه: هل هو ساكن أم متحرك، وخصوصاً فى إثبات النبوة للرسل بوجه عام،وكل هذه مسائل مما كان يعالجه المتكلمون فى عصره لاسيما المعتزلة.

على أنه إذا كـــان ليس بين أيدينا حتى الآن شيء من كل هذه الكتب الوثيقة الصلة بمباحث المتكلمين،فإن ما بين أيدينا من الرسائل يحوى بعض ما لابد أنها كانت تحويه، فالتوحيد مثلاً، ومسألة أن الجسم عند ابتداء خلقه كان متحركاً،موجودان فى كتابه فى الفلسفة الأولى، والدفاع عن علوم النبوة وعن النبوة المحمدية خاصة موجود فى رسالته"فى كمية كتب أرسطو". ولو تأملنا نزعة الكنّدى المتطرفة إلى التتريه المطلق فيما يتعلق بالذات الإلهية، كما تتجلى فى كتابه فى الفلسفة الأولى[1] مثلاً لوجدنا أن تفكيره يتحرك فى التيار المعتزلى الكبير فى عصره، ولكن دون أن يفقد هذا التفكير طابعه الفلسفى القوى وشخصيته المميزة وروحه الخاصة[2].

تلك كانت خلاصة فلسفة الكنّدى فى الله والعالم والنفس، والتى يتضح منها أنها

---

(1) The Cambridge History Of Islam , Op. Cit. Vol. 28. p 786.

(2) د.محمد عبد الهادى أبو ريدة، فى تحقيقه لرسائل الكندى الفلسفية، ص 28، 31.

(3) يقول الكندى: إن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات، ولا هو عنصر، ولا جنس، ولا نوع، ولا شخص، ولا فصل، ولا خاصة، ولا عرض عام، ولا حركة، ولا نفس، ولا عقل، ولا كل، ولا جزء، ولا جميع، ولا بعض، ولا واحد بالإضافة إلى غيره، بل واحد مُرسَل، ولا يقبل التكثير، ولا هو المركب، ولا كثير، ولا ذو هيولى، ولا ذو صورة، ولا ذو كمية، ولا ذو كيفية، و لا ذو إضافة، ولا ذو جنس، ولا ذو فصل،ولا ذو شخص، ولا ذو خاصة، ولا ذو عرض عام، ولا موصوف بشيء مما ينبغى أن يكون واحداً بالحقيقة (كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى، ص 160).

عبارة عن خليط من آراء وأفكار أفلاطون، وأرسطو، والفيثاغورثية، وأفلوطين، وشراح أرسطو خاصة الإسكندر الأفروديسي، وفرفوريوس، فضلاً عن عقيدتــه الإســلامية .

فجاء مجهود الكنّدى منحصراً فى الجمع بين هذه الأشتات من الآراء والمعارف. و لم ينجح الكنّدى بهذا الجمع فى بناء مذهب فلسفى متكامل على رأى الدكتور أبى ريان[1].

ويعضد هذه النتيجة رأى كل من صاعد الأندلسى، والقفطى ، فى إنتاج الكنّدى فى المنطق أيضاً، حيث جاء ناقصاً. يقول صاعد[2]: "..ومنها كتبه فى المنطق، وهى كتب قد نفقت عند الناس نفاقاً عظيماً، وقلما ينتفع بها فى العلوم، لأنها خالية من صناعة التحليل التى لا سبيل إلى معرفة الحق والباطل فى كل مطلوب إلا بها. وأما صناعة التركيب، وهى التى قصد يعقوب فى كتبه هذه إليهــا، فلا ينتفع بها إلا من كان عنده مقدمات، فحينئـــذ يمكن التركيب، ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل ". وهذا النقص الذى رآه صاعد فى منطق الكنّدى يؤيده القفطى[3]، فيرى أن صناعة التركيب التى قصدها فى تواليفه لا ينتفع بها إلا المنتهى الغنى عنها بتبحره فى هذا النوع.. ولا تتحرر قواعد المنطق إلا بصناعة التحليل التى أغفلهــا.

لكن رأى صاعد والقفطى هذا ليس هو بالرأى النهائى فى الكنّدى، فهناك رأى آخر مخالف لرأيهما،وهو رأى ابن أبى أصيبعة الذى وصف صاعداً بالتحامل على

---

(1) د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص 344.

(2) صاعد الأندلسى، طبقات الأمم تحقيق حياة بوعلوان ، ط أولى، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت 1985 ، ص 136.

(3) القفطى، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، طبعة القاهرة ، 1326 هـــ ، ص 242 .

الكنـــدى،وقال: " هذا الذى قاله صاعد عن الكنّدى فيه تحامل كثير عليه، وليس ذلك ممـــا يحـــط من علم الكنّدى، ولا مما يصد الناس عن النظر فى كتبه والانتفاع بها"[1].

ومع ذلك نحن لانستطيع أن نناقش صاعداً والقفطى فى رأيهما "فى الكندى"، ولا نستطيع أيضاً أن نشايع رأى ابن أبى أصيبعة، وذلك لسبب بسيط جداً، وهو عدم وجود كتب منطقية للكنّدى بين أيدينا حالياً. وعلى أية حال يمكن لنا أن نتبنى موقفاً محدداً بصدد هذه المسألة، وذلك بالتساؤل عن حجم الدور الذى لعبه الكنّدى فى تطور الدراسات المنطقية العربية على أيامه ؟.

الواقع أن الكنّدى قد تولى الدعم المادى للمترجمين الأوائل السابقين على مدرسة حنين بن إسحق . فكان يشترى إنتاجهم من الترجمات فى العلم والفلسفة اليونانية.ويبدو أن اهتمامه بالفلسفة كان أكبر من اهتمامه بالمنطق،لكن لا يمكن التقليل من جهده (رعاية المترجمين) فى المنطق،لأن هذا الجهد يعتبر بمثابة البداية الحقيقية لتطور الدراسات المنطقية الأرسطية داخل المجتمع العلمى العربى.وقـــد ابتدأ التأليف المنطقى العربى بالكنّدى،حيث وضع مختصراً لقاطيغورياس، وتفسيـــراً لأنا لوطيقا الأولى[2].ثـــم نضجت معالم التأليف المنطقى العربى عند تلميذ الكنّدى أحمد بن محمد بن الطيب السرخسى (ت 283 هـــ/ 896 م) الذى وضع ملخصاً لكتب أرسطو المنطقية الأربعة: قاطيغورياس (المقولات)، بارى أرمينياس (العبارة)،أنا لوطيقـــا الأولى (القياس)، أنا لوطيقـــا الثانية (البرهان)، على ما يذكـــر ابن أبى أصيبعة[3].

(1) ابن أبى اصيبعة ، عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، تحقيق نزار رضا ، دار الحياة ، بيروت (د. ت) ، ص 287

(2) ابن النديم : الفهرست، ص 348.

(3) عيون الأنباء..، ص 294.

وســوف نعود للحديث عــن هذه الجزئية فى موضع لاحــق، وذلك عند الحديث عن الفــارابى من حيث إنه أدرك ما أغفلــه الكندّى من صناعة التحليــل، علــى ما يذكــره بعض المؤرخيــن، ومنهم صاعد الأندلسى والذى أبدى تحاملــه على الكندّى. فإذا كــان الفــارابى ســوف يُكمل ما أغفله الكندّى فى المنطق، فإنه لابد وأن تكــون كتب الكندّى المنطقيــة قد ساعــدت الفــارابى كثيراً فى صياغة كتبه المنطقية ، والــتى جــاءت الغايــة الكافيــة ، والنهايــة الفاضلــة ،وذلك لا يحــط من منطق الكندّى، ولا يصــد الناس عــن النظــر فيــه والانتفاع به كما ارتــأى إلى ذلك صاعــد الأندلسى وغــيره.

وهــذا الحديث يفضــى بنــا إلى تساؤل هــام، هو: هل استطاع الكنّدى أن يقدم إضافــات أصيلة تحسب له " كفيلسوف للعرب " فى مجال الدراسات الفلسفية بصفة عامــة ؟

الحقيقة أن الفضل يرجع إلى الكنّدى فى وضع أول كتاب للمصطلح الفلسفى عند العرب، فرسالته فى "حدود الأشياء ورسومها "تعتبر أول قاموس للتعريفات الفلسفية عند العرب كما يرى الدكتور أبو ريدة[1]،حيث تشتمل الرسالة على نحو من مائة تعريف فى علوم المنطق ، والرياضيات ، والطبيعة ، وما بعد الطبيعة،والنفس،والأخلاق وغيرها. وأهمها بطبيعة الحال التعريفات الفلسفية الخالصة التى نجد بينها تعريف النفس ، والصورة ، والهيولى ، والجوهر ، والإبداع ، والعلة الأولى، والاسطقس. إن هذه المجموعة من التعريفات هى على الأرجح أول قاموس وصل إلينا للمصطلحات الفلسفية عند العرب، وتدل المقارنة بين ما فيها وبين ما فى

(1) د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، فى تحقيقه واخراجه لرسائل الكندى الفلسفية، المقدمة، ص 19.

كتب التعريفات بعد عصر الكنّدى على جودة البداية فى تحديد المفهومات، وعلى الضبط الذى يتجلى فى الاختصار، مثل تعريف الإبداع بأنه "إظهار الشئ عن ليس"، وتعريف الإنسانية بأنها "الحياة والنطق والموت"، والبهيمية بأنها "الحياة والموت".. وهكذا . ولا يخلو الإصطلاح الدال على الشىء الواحد من تنوع يدل على إدراك ، لا لتعدد الصيغ اللغوية فحسب ، مثل استعمال الغير والغيرية فى معنى الصفة الناشئة عن الخلاف بين الشيئين، بل يدل أيضاً على إدراك الفرق بين المعانى الدقيقة للاصطلاحات اليونانية ، مثل كلمة " تمامية " وكلمة " استكمال " فى التعبير عن معنى "الإنتيلخيا" عند أرسطو . هذا بالإضافة إلى محاولة الكنّدى تخصيص اصطلاحات لمعان متشابهة ، مثل تخصيص لفظ " الفعل " للتأثير الطبيعى الزائل ، ولفظ " العمل " للفعل الذى يصحبه فكر ويبقى له أثر، وتخصيص لفظ " الجزء " لما له كل. وينفرد الكنّدى بأنه ، إذ يحاول وضع الاصطلاح ، يعمد أحياناً إلى إحياء كلمات عربية قديمة قد أوشكت أن تسقط من الاستعمال ، مثل كلمة "الأيس" للدلالة على الموجود بالإجمال ، ثم يجمعها "أيسات" للدلالة على الموجودات ، ثم يشتق منها لفظ " الأيسية " للدلالة على حالة الوجود ، وفوق هذا يشتق منها فعلاً : يؤيِّس، بمعنى يوجد الشيء ، فى معنى الإيجاد مطلقاً . وعلى هذا الأساس نجد الكنّدى يسمى الإله تعالى: " المؤيس " بحيث نجد عنده عبارات مثل قوله : إن الله هو"مؤيس الآيسات عن ليس " ، بمعنى موجِد الأشياء من العدم ، أو أن الفعل الحقيقى هو "تأييس الأيسات عن ليس"، يعنى إيجاد الأشياء عن عدم ، وهو الفعل الإبداعى الذى ينفرد به الله(1).

---

(1) راجع، مقدمة الدكتور أبي ريدة لرسائل الكندى الفلسفية ص 19، 20، 21.

وترجع أهمية رسالة الكنّدى أيضاً إلى أنها فتحت الطريق أمام وضع كتب التعريفات عند العرب والمسلمين فى العصور اللاحقة بعد الكنّدى ، وذلك مثل "رسالة الحدود " لابن سينا ، وكتاب " مفاتيح العلوم " للخوارزمى ، وكتاب " التعريفات " للجرجانى .. وغير ذلك .

ولكل ذلك ، فليس أقل من أن نعرض لبعض التعريفات كما أوردها الكنّدى فى رسالته ، وذلك فيما يلى [1] :

النفس : تمامية جُرم طبيعى ذى آلة قابل للحياة . ويقال : هى استكمال أول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة . ويقال : هى جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلف .

الصورة : الشىء الذى به الشىء هو ما هو .

الهيولى : قوة موضوعة لحمل الصور ، منفعلة .

الجوهر : هو القائم بنفسه ، وهو حامل للأعراض لم تتغير ذاتيته ، موصوف ، لا واصف .

الإبداع : إظهار الشىء عن ليس .

العلة الأولى : مُبدعة ، فاعلة ، متممة الكل ، غير متحركة .

الاسطقس : منه يكون الشىء ، ويرجع إليه منحلاً ، وفيه الكائن بالقوة . وأيضاً : هو عنصر الجسم ، وهو أصغر الأشياء من جملة الجسم .

الفعل : تأثير فى موضوع قابل للتأثير . ويقال : هو الحركة التى من نفس المتحرك .

العمل : فعل بفكر .

الكمية : ما احتمل المساواة وغير المساواة .

الكيفية : ما هو شبيه وغير شبيه .

---

(1) الكنّدى ، رسالة فى حدود الأشياء ورسومها ، ص ١٦٥ ، وبعدها .

الزمان : مدة تَعُدُّها الحركة ، غير ثابتة الأجزاء .

المكان : نهايات الجسم ، ويقال : هو التقاء أُفقى المحيط والمحاط به .

الإضافة : نسبة شيئين ، كل واحد منهما ثباتُه بثبات صاحبه .

التوهم : هو الفنطاسيا ، وهو التخيل ، وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها .

الحاس : قوة نفسانية مدركة لصورة المحسوس مع غيبة طينته.

الحسّ : إنية إدراك النفس صور ذوات الطين فى طينتها بأحد سبل القوة الحسـية . ويقال : هو قوة للنفس مدركة للمحسوسات .

القوة الحساسة : هى التى تشعر بالتغير الحادث فى كل واحد من الأشياء ، مثالها أن تشعر به من أعضاء البدن ومما كان خارجاً عن البدن .

المحسوس : هو المدرَك صورته مع طينته .

الغريزة : طبيعة حالة فى القلب ، أعدت فيه لينال به الحياة .

المحال : جَمعُ المتناقضين فى شىء ما فى زمان واحد وجزء وإضافة واحدة .

الكل : مشترك لُمشتبه الأجزاء وغير المشتبه الأجزاء .

الجميع : خاص للمشتبه الأجزاء .

الجزء : لما فيه الكل .

البعض : لما فيه الجميع .

اليقين : هو سكون الفهم مع ثبات القضية ببرهان .

الظن : هو القضاء على الشىء من الظاهر . ويقال : لا من الحقيقة والتبيين من غير دلائل ولا برهان .

وعند هذا الحد، نجد أن فلسفة الكنّدى بصفة عامة تجعلنا نتساءل عن تطور

الدراسات الفلسفية فى المجتمع العلمى الإسلامى بعد الكنّدى؟ ونحن سوف نركز البحث فى ثانى أعضاء الجماعة الفلسفية التى قلنا إنها ظهرت فى العالم الإسلامى فى القرن الثالث الهجرى، وهو الفارابى، فهل سار أبو نصر على نهج سلفه الكنّدى، أم كانت له آراء وأفكار أصيلة، استحق بها أن يلقب " بالمعلم الثانى "بعد أرسطو؟ هذا ما سوف نقف عليه فى موضع لاحق .

لكن علينا، قبل البحث فى الفارابى، أن نتساءل عن وجود مدرسة للكنّدى ، ومدى تأثيره معلماً ومؤلفـــاً ؟

4 – بنية المدرســـة العلمية وأثرها فى اللاحقين :

يطلعنا ابن النديم على نص هام يذكر فيه "تلاميذ الكنّدى ، ووراقيه: حسنويه، ونفطويه، وسلمويه، وآخر على هذا الوزن. ومن تلامذته أحمد بن الطيب، وأخذ عنه أبو معشر "[1]. ويتضح من كلام ابن النديم أن حسنويه، ونفطويه وسلمويه، كانوا وراقين، لا تلاميذ، وربما كانوا يشتغلون بالنسّخ ضمن الجماعة التى كانت تترجم للكنّدى .

وقبل أن نشير إلى تلاميذ مدرسة الكنّدى، يتبادر إلى أذهاننا سؤال هام هو: هل اتبع الكندى اسلوباً أو طريقة معينة فى تعليم التلاميذ؟

الحقيقة أن الكنّدى يقرر فى أول رسائله وآخرها أنه يكتب على سبيل الاختصار " لمن بلغ درجة من النظر وحُسن المعتبر " فأصاب حظاً من الثقافة والنضوج المعينين على الفهم والتحصيل، فلا شك أن الكنّدى كان يقصد من مؤلفاته تقريب مختلف المعارف والنظريات الفلسفية للقراء المتوثبين. وقد يكون فى بعض رسائله تكرار ممل فى بسط آراء قليلة، وقد يكون فيها استطراد إلى تفصيل فكرة أو إثبات مقدمة، وقد يكون هذا الاستطراد طويلاً يباعد بين أجزاء الاستدلال. ولكن الطريقة التعليمية وما تستلزمه من وضع المقدمات وإثباتها، والاستنباط منها والسير بالمتعلم أو القارىء على مهل، مع تذكيره بالمقدمات والأصول بين حين وآخر، كل هذا يتحكم فى طريقة العرض للآراء، وذلك بحكم أن المؤلف ممهد، وأن القارىء أجنبى عن الموضوع بالكلية [2].

يعتبر أحمد بن محمد بن مروان السرخسى(ت 28 هـــ/896 م). أكبر

---

(1) الفهرست، ص 365.

(2) راجع، رسائل الكندى الفلسفية بتحقيق أبو ريدة، المقدمة، ص 9.

وأخلص " ممن ينتمـــى إلى الكنّدى، فعليه قرأ، ومنه أخذ، وكان متقناً فى علوم كثيرة من علـــوم القدماء والعرب، حسن المعرفة، جيد القريحة، مليح التصنيف والتأليف"[1]. شايع السرخسى أستاذه الكنّدى فى أفكاره، وكتب فى معظم العلوم التى تعلمها عليه، فكتب فى الفلسفة[2]، والمنطق[3]، والطب[4]، وعلم أحكام النجوم[5]، والجغرافيا[6]، والتاريخ[7].

ومـــن تلاميذ الكنّدى الأكثـــر ـــهـــرة من السرخسى، أبو معشر البلخى (ت 272 هـــ/ 885 م). ذاع صيتـــه فى علم أحكام النجوم. وكان أولاً كما يروى ابن النديم[8]، من أصحـــاب الحديث، وكان يضاغن الكنّدى ويغرى به العامـــة ويشنـــع عليه بعلـــوم الفلاسفـــة، فـــدسّ عليـــه الكنّدى من حَسّنَ له النظر فى علوم الحساب والهندسة، فدخـــل فى ذلك، فلم يكمل له، فعدل إلى علم أحكـــام النجـــوم، وانقطع شره عن الكنّدى بنظـــره فى هذا العلـــم ، لأنه من جنس علوم الكنّدى .

وصار بذلك تلميذاً للكنّدى . وصنف فى علم أحكام النجوم مصنفات قيمة تدل

---

(1) ابن أبى اصيبعة، عيون الأنباء.. ص 293.

(2) له فيها: كتاب فى وصايا فيثاغورث، كتاب فى ألفاظ سقراط، كتاب فى أن أركان الفلسفة بعضها على بعض، وهو كتاب الاستيفاء، اختصار كتاب سوفسطيقا لأرسطو (عيون الأنباء..، ص 295).

(3) كتب ملخصاً لـــ" الكتب الأربعة " فى المنطق (وقد مرَّ ذكرهم فى المتن)، كتاب إلى بعض إخوانه فى القوانين العامة الأولى فى الصناعة الديالكتيكية،أى الجدلية على مذهب أرسطوطاليس(عيون الأنباء..،ص295).

(4) كتاب المدخل إلى صناعة الطب نقض فيه على حنين بن إسحق،كتاب فى النمش والكلف(الفهرست، ص367).

(5) كتاب المدخل إلى صناعة النجوم.

(6) كتاب المسالك والممالك، كتاب منفعة الجبال (الفهرست، ص 366 - 367)، كتـــاب فى أحـــداث الجـــو (عيون الأنباء..، ص 294).

(7) كتاب فضائل بغداد وأخبارها (الفهرست 367، العيون 294).

(8) الفهرست، ص 386.

على أنه كان " فاضلاً حسن الإصابة"[1].

أما أكبر تلاميذ الكنّدى من حيث تحصيل علومه، فهو أبو زيد أحمد بن سهل البلخى (ت 322 هـ/ 933 م). " تتلمذ لأبي يوسف يعقوب الكنّدى، وحصّل من عنده علوماً جمة، وتعمق فى الفلسفة، وهجم على أسرار التنجيم والهيئة، وبرز فى علم الطب، وبحث عن أصول الدين أتم بحث، وأبعد استقصاء"[2].

والحقيقة أن علم أبي زيد لم يقف عند حد التعمق فى الفلسفة، وعلم الكلام والطب والفلك والتنجيم مما أفاده عن الكنّدى الفيلسوف، بل تعدى ذلك إلى الأدب أيضاً، فكان من البلغاء المعدودين فى مقام الجاحظ. وتزودنا عناوين مؤلفاته بصورة واضحة عن مدى معرفته بالعلوم المختلفة: لقد أخذ عن الكنّدى مثلاً، تصنيف العلوم المؤسس على تقسيم أرسطو، ووضع فى هذا المجال كتاباً بالغ أبو حيان التوحيدى فى الثناء عليه، وهو كتاب " أقسام العلوم". ووضع فى الطب كتاب "مصالح الأبدان والأنفس". كما آمن بتلك الفكرة التى وقف أستاذه حياته للتبشير بها، أعنى وحدة الشريعة والفلسفة. ومن هنا كان بحثه فى " علم الكلام " واستقصائه والنظر فيه[3].

ويتفق معظم المؤرخين[4] على أن أبا زيد البلخى استطاع فعلاً أن يجمع بين

---

(1) الفهرست، ص 386. ويذكر ابن النديم فى نفس الصفحة وما تليها مؤلفات أبى معشر البلخى، وهى: كتاب المدخل الكبير، المدخل الصغير، كتاب زيج الهزارات، كتاب المواليد الكبير، كتاب هيئة الفلك واختلاف طلوعه، كتاب الميلاج، كتاب تحاويل سنى العالم، كتاب الاختيارات على منازل القمر، كتاب إثبات علم النجوم، كتاب تفسير المنامات من النجوم، كتاب القواطع على الميلاجات، كتاب زيج القرانات والاحتراقات، كتاب الأوقات، كتاب الأوقات على اثنى عشرية الكواكب.

(2) ياقوت الحموى، معجم الأدباء، طبعة القاهرة 1936، الجزء الأول، ص 141.

(3) د. سحبان خليفات، أبو زيد البلخى، سيرته وآراؤه الفلسفية، مجلة دراسات وأبحاث، ص 15.

(4) انظر: - ابن النديم، الفهرست، ص 198.-

الشريعـــة والفلسفـــة، تشهـــد على ذلك مؤلفاته العديدة، ومنها: " كتاب شرائع الأديان "، و " البحث عن كيفية التأويلات "، و "الإبانة عن كمال الدين"، و " عصمة الأنبياء ". وزاعت شهرة هذه المؤلفات فى البلاد، حتى قال التوحيدى عن صاحبها: " إنى ما رأيت فى الناس من جمع بين الحكمة والشريعة سواه، وأن القول فيه لكثير"[1]. و "إنه لم يتقدم له شبيه فى الأعصُر الأُول، ولا يظن أنه يوجد له نظير فى مستأنف الدهر"[2].

وتدلنا نصوص التوحيدى هـــذه على سعة إطلاع البلخى، وكثرة إنتاجه العلمى[3]. هذا الإنتاج الذى يدلنا على تأثر البلخى بأُستاذه الكنّدى والتزامه بأفكاره وآرائه فى مجالات معينة، وتجاوزه فى مجالات أخرى[4]. فهو قد شايع آراء أستاذه الفلسفية (محاولة الجمع بين الدين والفلسفة) والكلامية، والتزم بموقفه المعتزلى، يدلنا على ذلك كتابه المشهور " نظم القرآن " وهو كتاب فى التفسير على مذهب المعتزلة، يقع فى أربعة أجزاء.. والحقيقة أن أهمية هذا الكتاب لاترجع لكونه تعبيراً عن عقيدته المعتزلية فحسب، بل أنه بمثابة إعلان عملى صريح عن توصله إلى صيغة محددة للعلاقة بين الشريعة والفلسفة. وقد جاوز البلخى فى تأثره بالكنّدى النزعة المعتزلية فى الكلام إلى موضوعات الجغرافيا، فوضع كتاب " صور الأقاليم " أو " تقويم البلدان".وقد بيّن (دى غويه) أن كتاب البلخى أساس لما كتب

--- ياقوت الحموى معجم الأدباء 1 / 141.

- عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى ببغداد (د. ت) 1 / 240.

- خير الدين الزركلى، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت 1979،./ 134

(1) أبو حيان التوحيدى، تقريظ الجاحظ، نقلاً عن سحبان خليفات، مرجع سابق، ص 15.

(2) أبو حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، ص 26.

(3) عدد له ابن النديم ثلاثة وأربعين مؤلفاً، فى العلوم المختلفة التى أشرنا إليها فى المتن.

(4) انظر مقالى : المدارس العلمية فى الحضارة الإسلامية بجريدة الأهرام بتاريخ 8 / 11 / 2002.

الأصطرخى وابن حوقل فى الجغرافيا . ومن ثم فهو شاهد على بداية ما عرف باسم المدرسة العربية القديمة فى الجغرافيا[1].

يتضح لنا إذن أن أعضاء جماعة الكنّدى قد التزموا بآراء وأفكار الأستاذ فى الغالب الأعم ، وعملوا على تطويرها، كلُ فيما برع فيه من العلوم، فمنهم من تعلم بعض علوم الأستاذ وتمهر فيها مثل السرخسى، ومنهم من برع فى أحد جوانب فكر الأستاذ مثل أبى معشر البلخى الذى أصاب فى علم أحكام النجوم. ومنهم من تعلم أغلب علوم الأستاذ ، ثم تجاوزها إلى علوم أخرى ليست من اختصاص الكنّدى، مثل: أبى زيد البلخى. وهذا الأمر يكشف لنا عن توجه مهم فى أساس الجماعات العلمية العربية. فالجماعة العلمية لا تفرض على أعضائها نظام تعليم صارم يلتزم العضو بمقتضاه بعلومها فقط، بل تسمح له بالانفتاح على علوم أخرى تشغل اهتمامات جماعات أخرى. وهـــذا التوجه هام وضرورى فى أساس عمليـــة التواصل المعرفى داخل المجتمع العلمى.

ولقد امتد تأثير مدرسة الكنّدى إلى الفلاسفة الإسلاميين اللاحقين، فالناظر فى فلسفة كل من الفارابى، وابن سينا، وابن رشد يجد فيها إشارات تومىء من قريب أو بعيد إلى أثر فلسفة الكنّدى، "فيلسوف العرب".

---

(1) راجع، سحبان خليفات، مرجع سابق، ص 15– 16 .

المبحث الثـانى

الفارابـــى ومدرســـته

عناصر البحث فى الفارابى ومدرسته

أولاً : تكوين الفارابى العلمى .

ثانيـــاً: الجمع بين رأيى الحكيمين .

ثالثـــاً : مبادىء العملية التعليمية وأسسها فى مدرسة الفارابى .

رابعـــاً: بين مبادىء التعليم ومبادىء الوجود .

خامساً : مخطط تصنيف العلوم عند الفارابى .

سادساً: أصناف التلاميذ.

سابعاً: بنية نظرية العلم عند الفارابى .

ثامناً: الغرض من المنطق وأهميته فى البناء المعرفى عند الفارابى .

تاسعاً: بقية المذهب الفلسفى النظرى .

عاشراً : الفلســـفة العمليـــة .

حادى عشر : أثر فلســـفة الفارابى فى الأجيال اللاحقة.

اولاً: تكوين الفارابـــى العلمى:

بدأ الفارابى طلب العلم منذ شبابه بالسفر والترحال فخرج من مسقط رأسه[1]، وتنقلت به الأسفـــار إلى أن وصل إلى بغداد واستقر بها مدة من الزمن مكباً على دراسة الحكمة، وتتلمذ على أبى بشر متى بن يونس، والذى يعتبر أول أساتذة الفارابى. ويرى ابن أبى أصيبعة[2] أن سبب قراءته الحكمة أن رجلاً أودع عنده جملة من كتب أرسطو، فاتفق أن نظر فيها، فوافقت قبولاً، وتحرك إلى قراءتها، ولم يزل إلى أن أتقن فهمها.

ولعـــل ذلك هو ما شجعه على حضور حلقة أبى بشر، وينخرط فى غمار تلامذته. فقد دفعه شغفه وحبه للعلم والحكمة إلى أن يلتحق بحلقة أشهر حكيم فى بغداد وقتئذ. ويبدو أن الفارابى قد تأثر بأستاذه أبى بشر تأثراً كبيراً، وظهر عليه ذلك عندما بلغ طور النضوج، فقد قيل إنه لم يأخذ طريق تفهيم المعانى الجزلة بالألفاظ السهلة إلا من أبى بشر[3].

ويبدو أيضاً أن الفارابى قد دخل فى " صراع " علمى مع أستاذه، يؤيد ذلك ما يذكره صاعد الأندلسى[4] من أن أبا نصر الفارابى كان معاصراً لأبى بشر متى بن يونس، إلا أنه كان دونه فى الســـن ، وفوقه فى العلم .

---

(1) ولد أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ المعروف بالفارابى حوالى سنة 257 هـ / 870 م فى قرية وسيج بولاية فساراب من أعمال تركستان، على ما يذكره معظم المؤرخين. والفارابى تركى الأصل، إلا أن ابن أبى أصيبعة يذكر أن أباه فارسى الأصل تزوج من امرأة تركية، وكان قائداً فى الجيش التركى. وتوفى الفارابى سنة 339 هـ /950 م. (راجع، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ص 353).

(2) العيون، ص 604.

(3) ابن خلكان،وفيات الأعيان،ص 154،وانظر الموضع الخاص بأبى بشر متى بن يونس فيما سبق من هذا البحث.

(4) صاعد الأندلسى، طبقات الأمم، ص 140

أمـــا المعلـــم الثاني الذى تعلم عليه الفارابى، فهـــو "ابن السّراج"[1] اللغوى، ففى نفس الفتـــرة التى كان يدرس فيهـــا المنطـــق على أبى بشر ، " كـــان يجتمـــع بأبـــى بكر بن السّراج، فيقـــرأ عليـــه صناعـــة النحـــو، وابـــن السراج يقـــرأ عليـــه صناعـــة المنطـــق"[2]. فتعلم الفارابى النحو "فقط" من ابن السراج، وليس اللغة العربية كلها كما ادعى بعض المؤرخين – مثل ابن خلكان – أنه حين وصل إلى بغداد لم يكن يعرف اللسان العربى، لكن " ليس من المعقول أن الأمام ابن السراج المجمع على فضله وجلالة قدره فى النحو والأدب يتعلم المنطق عن ناشىء يتلقى دروسه الأولى، ثم يتأثر عقله بأسلوب هذا الناشىء وتعاليمه، وليس بالمعقول أن من يجهـــل اللغة العربية يبتدىء بتعلم ألفها وبائها عن ابن السراج[3] العالم اللغوى الكبير!

فالراجح أن الفارابى قد خرج من فاراب بعد أن حصّل بنفسه قدراً من العلم والحكمة واللغة العربية، لاسيما وأنها كانت اللغة التى يترجم إليها العلم وفنونه آنذاك. كما يبدو أيضا أن أسفاره المتعددة قبل وصوله إلى بغداد، قد ساعدته على إتقان اللغة. وقد رجـــح الشيخ مصطفى عبد الرازق أن الفارابى قد ناهـــز الخمسين عند دخولـــه بغداد. إذن كانت هناك مدة زمنية طويلة ممتدة من خروجه من فاراب إلى دخوله بغداد. فمن المرجح أنه خلال هـــذه المـــدة قد استطاع أن يتقن لغات كثيرة، حتى قيل إنه كان يعرف سبعين لغة قبل دخوله بغداد. ومـــع ما فى ذلك القول من غلو، إلا أنه يجعلنا نتساءل فى سخرية من المؤرخين الذين

---

(1) أبـــو بكـــر محمـــد بن السّرى بن السراج اللغوى البغدادى (ت 316 هـــ /928 م). ومن أشهر كتبه، كتاب "الأصول فى النحو ".

(2) ابن أبى أصيبعة، العيون، ص 605

(3) الشيخ مصطفى عبد الرازق، فيلسوف العرب والمعلم الثانى، طبعة القاهرة 1945، ص 59.

ذكروا جهل الفارابى باللغة العربية عند قدومـــه بغداد ، وهم أيضاً الذين ذكروا أنه أتقن سبعين لغة ، فهـــل الذى يتقن هذا العدد من اللغات – وهو على ما يبدو لغات الدنيا كلها فى ذلك الوقت – يجهل اللغة العربية، احدى أهم لغات العلم حينذاك، فضلاً عن كونها لغة دين الفارابى؟!.

المهم أن الفارابى قد تعلم فى بغداد الفلسفة والمنطق على أبى بشر متى، وتعلم النحو على ابن السراج، وعلّمه هو المنطق. وهذا الجو العلمى الذى عاشه،وعايشه الفارابى يجعلنا نزعـــم أن نشاطه العلمى كان نشاطاً جماعياً. فأثناء تعلمه على أبى بشر، كانت العلاقة بينهما، علاقة أستاذ بتلميذه، والعكس.

وبعد أن نضج، أصبحت العلاقة، علاقة منافسة بناء على ما سبق أن ذكرناه من أن الفارابى كان دون أبى بشر فى السن، وفوقه فى العلم. أما العلاقة بينه وبين ابن السراج، فكانت علاقة تعاون.والتنافس والتعاون من أهم العلاقات التى تقوم عليها الجماعات بصفة عامة،والجماعات العلمية بصفة خاصة.

أما ثالـــث مُعلمـــى الفارابى، فهو يوحنا بن حيـــلان (ت 308 هـــ / 920 م). وكـــان على درايـــة بالفلسفـــة والمنطـــق واللاهوت المسيحـــى. فسافـــر إليـــه الفارابـــى مـــن بغـــداد إلى حـــرّان، ودرس عليـــه المنطـــق أيضاً على ما يذكره معظم المؤرخين، وعلـــى مـــا يقولـــه الفارابى نفسه إنه تعلم من يوحنـــا بن حيلان إلى آخر كتاب البرهان[1] لأرسطو.

وإذا كان المؤرخون قد ذكروا لنا أساتذة الفارابى فى الفلسفة والمنطق ، واللغة، فانهم قد أحجموا عن عدم ذكر أى أستاذ للفارابى فى الطب والرياضيات

---

(1) Sami Hamarneh, Arabic Historiography as Related to the health Professions, op. cit, p6.

والموسيقى، ولم يوردوا أى اشارة تشير إلى كيفية تعلم الفارابى لهذه العلوم، مع أنهم ذكروا أنه كان رياضياً بارعاً، وموسيقياً ماهراً[1]، واختلفوا فى كونه طبيباً ممارســاً !

ومع ذلك نجد مؤرخاً حديثاً ، وهو كارل بروكلمان[2] يذكر أولاً أن بداية دراسة الفارابى كانت فى خُراسان على يوحنا بن حيلان النصرانى. والثابت أن لقاء الفارابى بيوحنـــا لا يمثل أول عهده بالدرس، لأنه درس من قبل على أبى بشر فى بغداد. كما وأن دراسة الفارابى على يوحنا قد تمت فى مدينة حرّان، لاخرسان كما زعم بروكلمان ، والذى يذكر ثانياً أن الفارابى دخل بغـــداد ، ودرس على " محمد بن جلاد" وأبى بشر متى بن يونس الفلسفة خاصة، إلى جانب الطب والعلوم الرياضية.ولم تذكر جميع كتب التراجم التى ترجمت للفارابى - والتى رجع بروكلمان نفسه إلى معظمها - أستاذاً للفارابى باسم محمد بن جلاد. كما أننا لا نعلم شخصية علمية قد اشتهرت بهذا الاسم فى المجتمع العلمى الإسلامي آنذاك.

فالفارابى - تبعا لكل المؤرخين - أخذ الحكمة والمنطق " فقط"عن أبى بشر"فقط" أثناء فترة دراسته فى بغداد.إذن من أين استقى بروكلمان اسم " ابن جلاد " والذى

---

(1) يــروى ابـــن خلكان (الوفيات 155) أن أبا نصر ورد على سيف الدولة، وكان بمجلسه مجمع الفضلاء فى جميع المعـــارف، ولمـــا تفوق الفارابى على جميع علماء المجلس، قال له سيف الدولة: هل لك فى أن تأكل؟ فقال لا، فهل تشـــرب؟ فقـــال لا، فهل تسمع؟ فقال نعم. فأمر سيف الدولة بإحضار القيان، فحضر كل ماهر فى هذه الصناعة بـسأنواع الملاهى. فلم يحرك أحد منهم آلته إلا وعابه أبو نصر، وقال له أخطأت. فقال سيف الدولة: وهل يحسن فى هذه الصناعة شيئاً؟ فقال نعم، ثم أخرج من وسطه خريطة ففتحها وأخرج منها عيداناً وركبها، ثم لعب، فضحك مـــنها كل من كان فى المجلس، ثم فكها، وركبها تركيباً آخر ثم ضرب بها فبكى كل من كان فى المجلس، ثم فكها وغير تركيبها وضرب بها ضرباً آخر فنام كل من فى المجلس حتى البواب، فتركهم نياماً وخرج.

واضـــح أن هـــذه الرواية تكاد تقترب من الأساطير، وربما يرجع السبب فى نسجها هكذا إلى نبوغ الفارابى فعلاً فى الموسيقى، وكتابة الشهير " الموسيقى الكبير " خير دليل على ذلك.

(2) تاريخ الأدب العربى 533/1. من الطبعة العربية ، الهيئة العامة للكتاب 1993 .

جعله صاحب " هوط " على الفارابى فى علوم الطب والرياضيات ، فضلاً عن الفلســفة ؟!. ومع براءة أبي بشر من تعليم الفارابى الطب والرياضيات، يبدو كلام بروكلمان فيما زعمه عبارة عن تلفيق واضح.

وبعـد أن أتم الفارابى تعليمه على يوحنا بن حيلان ، عاد ثانية إلى بغداد ، وقرأ بها علوم الفلسفـة ، وتناول جميع كتب أرسطو، وتمهر فى استخراج معانيها، والوقوف على أغراضه فيها. وهذا ناتج بالطبع من كثرة قراءة الفارابى لأرسطو، فيقال إنه وجد " كتاب النفس " لأرسطو وعليه مكتوب بخط أبى نصر الفارابى: إنى قرأت هذا الكتاب مائتى مرة . ونُقل عنه أنه كان يقول : قرأت " السماع الطبيعى " لأرسطاطاليس أربعين مرة ، وأرى أنى محتاج إلى معاودة قراءته[1]. وهذا إن دل على شىء، فإنما يدل على مدى شغف الفارابى وحبه للفلسفة وأرسطو أيضاً كأستاذ معلم، يؤيد ذلك ما روى عن الفارابى أنه سُئل: "من أعلم الناس بهـذا الشأن، أنت أم أرسطوطاليس؟ فقـال: لو أدركته لكنت أكـبر تلامذته "[2]. وربما يدل على عدم فهمه لفلسفة أرسطـو فى هـذه الفترة من حياته العلميـة.

ومما يدل على علو قدر الحكمة والفلسفة عند الفارابى، أننا نجده – بعد أن تمهر فيها – يحدد شروطاً ينبغى أن تتوفر فيما يُقبل على دراستها. ونحن نرى أن بعض هذه الشـروط ينبغى أن يتحلى بها أعضاء الجماعـات العلمية[3]. ومن كان

(1) الوفيات، ص 154.

(2) العيون، ص 606.

(3) وهذه الشروط هى:

1- أن يكون شاباً صحيح المزاج.

2- أن يتعلم القرآن واللغة وعلوم الشرع أولاً .

3- أن يكون عفيفاً صدوقاً مُعرضاً عن الفسوق والفجور.=

بخلافها ، فهو - كما يـــرى الفــــارابي - حكيم زور ، ولايُعد من الحكماء .

ألّفَ الفارابى معظم كتبه فى بغداد، ثم سافر إلى الشام، ثم إلى مصر، ثم عاد ثانية إلى الشام وبقى بها حتى قضى نحبه سنة 339 هـــ / 950 م.

ويبدو أن نمط حياة الفارابى كان له أثر فى نبوغه العلمى، فقد ألفَ الوحدة،وآثر الكفاف من العيش[1]. يذكر ابن خلكان[2]، والشهرزورى[3] أنه كان مجتنباً عن الدنيا، مقتنعاً بالقليل منها، يسير سيرة المتقدمين. وقيل إنه كان فى أول أمره ناطوراً بدمشق، دائم الاشتغال بالحكمة والنظر فيها، والتطلع إلى أرآء المتقدمين. وكان ضعيف الحال حتى أنه كان بالليل يسهر للمطالعة والتصنيف ويستضىء بقنديـــل الحارس. وبقى كذلك حتى اشتهـــر، وكثرت تلاميذه، وصار أوحد زمانه. واجتمع بسيف الدولة بن حمدان[4]، فأكرمه إكراماً عظيماً وعظمت مترلته عنده، وكان له مشيراً. وقيل إنه لم يقبل من سيف الدولة كل يوم إلا أربعة

=4- أن يكون فارغ البال عن مصالح معاشه.

5- أن يكون مقبلاً على أداء الوظائف الشرعية.

6- ألا يخل بركن من أركان الشريعة ولا بأدب من آدابها.

7- أن يُعظم العلم والعلماء، ولايكون لشىء عنده قدر إلا العلم وأهله.

8- لايتخذ علمه لأجل الحرفة (الشهرزورى، نزهة الأرواح، ص 506).

(1)يـــروى البيهقى (تاريخ حكماء الاسلام، ص31)،وكذلك الشهرزورى (نزهة الأرواح،ص504) أن الصاحب بن عـــباد (من أبرز علماء العصر فى اللغة والبلاغة والشعر) بعث إلى أبى نصر هدايا وصلات واستحضره، واشتاق إلى ارتـــباطه، وأبو نصر يتعفف وينقبض ولايقبل منه شيئاً حتى ضرب الدهر ضرباته. ولكن الشيخ مصطفى عبد الرازق (فيلســـوف العرب والمعلم الثانى،ص 63) يكذب هذه الرواية على أساس أن الصاحب بن عباد ولد سنة 326 فهو عند موت الفارابى كان صبياً لم يجاوز 13 عاماً.

(2) الوفيات ص 155.

(3) النزهة، ص 504.

(4) P.M. Holt, Ann. k.s Lambton and Bernard Lewis, The Cambridge History of Islam, op. cit, P.748.

دراهم. و لم يعتن بمسكن ولا بهيمة، ولا بشيء من أمور الدنيا. فيبدو أن هذا الجو الذى فَضَلَ الفارابى أن يعيش فيه ، قد ساعده على التعمق فى دراسة العلوم التى درسها ، الأمر الذى انعكس عليه فى مرحلة التأليف والإبداع ، فجاء إنتاجه جماً غزيراً، ومتنوعاً بين المنطق، والفلسفة، وإحصاء العلوم ، والموسيقى... وغير ذلك.

وكان لأفلاطون وأرسطو تأثير قوى فى الفارابى ، إذ تعلم على مؤلفاتهما ، ثم نلمح تأثره بآرائهما فى مواضع غير قليلة من فلسفته .

إذن يجدر بنا أن نبتدأ البحث فى الفارابى — بعد تكوينه العلمى — بالتعرف على رأيه فى الحكيمين ، أفلاطون وأرسطو ، لما لهما من أثر قوى فى مذهبه الفكرى .

ثانيـــاً : الجمع بين رأيي الحكيمين :

لم تكن نفس الفارابى تنزع إلى النقد الذى يميز الأشياء بعضها عن بعض ، وإنما كان يشعر بحاجة لأن يحصِّل فى نفسه صورة شاملة للعالم ، وإن سعى الفارابى إلى إشباع هذه الرغبة التى فيها من روح الدين أكثر مما فيها من روح العلم ، هو الذى حدا به إلى تجاوز الفوارق التى تميز المذاهب الفلسفية بعضها عن بعض . فهو يرى أن أفلاطون و أرسطو إنما يختلفان فى المنهج ، وفى العبارة اللغوية ، وفى السيرة العلمية لكل منهما ، أما المذهب الفلسفى فواحد . وهما عند الفارابى إماما للفلسفة [1].

وإذا كان أفلاطون وأرسطو إمامين للفلسفة فى نظر الفارابى ، فليس إجماعهما على رأى أوثق فى نظره من عقيدة الأمة الإسلامية جمعاء كما ادعى دى بور [2] . فالفارابى لم يقصد ذلك مطلقاً ، بل قصد أن إجماع العقلاء من الألسنة المختلفة هو بمثابة حجة على تقدير هذين الحكيمين . " فالعقول المختلفة إذا اتفقت ، بعد تأمل منها وتدرب ، وبحث ، وتنقير ، ومعاندة ، وتبكيت ، وإثارة الأماكن المتقابلة ، فلا شئ أصح مما اعتقدته ، وشهدت به ، واتفقت عليه . ونحن نجد الألسنة المختلفة متفقة بتقدير هذين الحكيمين، وفى التفلسف بهما تضرب الأمثال، وإليهما يساق الاعتبار ، وعندهما يتناهى الوصف بالحكم العميقة والعلوم اللطيفة [2] .

يتضح من كلام الفارابى هذا أن ما ذكره دى بور مجرد ادعاء وتهويل لا أساس له من الصحة ، ويضحده كذلك رأى مستشرق آخر هـــو ديلاسى أوليـــرى الذى

---

(1)- دى بور ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص 201 .

(2)- نفس المرجع ، نفس الصفحة .

قال ما نصه " ويبدو الفارابي دائماً مسلماً متمسكاً بدينه "[1] .

والاختلاف بين أفلاطون و أرسطو عند الفارابي ، هو اختلاف في السيرة والأفعال ، وهو يعده خلاف في المظهر لا في الجوهر . لأن الفلسفة هي جوهر كل منهما . فإذا كان أفلاطون قد تخلى عن كثير من الأسباب الدنيوية ، وحذر منها في كثير من أقاويله ، وآثر تجنبها ، وأن أرسطو أقبل على الدنيا حتى استولى على كثير من الأملاك وتزوج ، وأولد ، وتوزّر للملك الاسكندر ، إلا أن ذلك لا يعد فرقاً جوهرياً بينهما في نظر الفارابي ، والاعتقاد بغير ذلك مخالف للحقيقة ، لأن أفلاطون دوّن " السياسات " وهذبها ، وبين السّير العادلة ، والعشرة الأنسية المدنية ، وأبان عن فضائلها ، وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية وترك التعاون فيها . وأن أرسطو جرى على مثل ما جرى عليه أفلاطون في أقاويله و " رسائله السياسية " ثم لما رجع إلى أمر نفسه خاصة ، أحس منها بقوة ورحب ذراع وسعة صدر وتوسع أخلاق وكمال ، أمكنه معها تقديمها ، والتفرغ للتعاون ، والاستمتاع بكثير من الأسباب المدنية . فمن تأمل هذه الأحوال ، علم أنه لم يكن بين الرأيين والاعتقاد ، خلاف[2].

والأمر كذلك بالنسبة لمؤلفات أفلاطون وأرسطو ، فالمطالع لكتب أفلاطون يرى أنه استخدم فيها الرموز والألغاز قصداً منه لتدوين علومه وحكمته ، على السبيل الذى لا يطّلع عليه إلا المستحقون لها ، والمستوجبون للإحاطة بها من الخاصة ، طلباً وبحثاً وتنقيراً واجتهاداً . أما أرسطو ، فكان مذهبه الإيضاح ،

---

(1)- الفكر العربي ومكانته في التاريخ ، ص 160 .

(2)- الفارابي ، الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص 83-84 بتصرف .

والترتيب ، والتبليغ ، والكشف ، والبيان . وهذان سبيلان على ظاهر الأمر ، متباينان. لكن الفارابي يرى غير ذلك ، فالمذهبان لا يختلفان عنده ، ويدلل على ذلك بأن أرسطو ، وإن لم يستخدم الرموز والألغاز ، فإنه صرح فى " الرسالة إلى أفلاطون " بقوله " إنى وإن دوّنت هذه العلوم والحكم المضنونة بها ، فقد رتبتها ترتيباً لا يخلص إليها إلا أهلها ، وعبرت عنها بعبارات لا يحيط بها إلا بنوها " . وبذلك يظهر أن المذهبين يجمعهما مقصود واحد كما يرى الفارابي [1].

وإن كان الفارابي قد زعم أن مؤلفات الحكيمين ، أفلاطون و أرسطو متفقة ، ولا خلاف بين بعضها إلا فى الظاهر ، فإنه من الطبيعي أن يحاول إزالة الاختلاف العارض بين بعض مسائل هذه المؤلفات ، وهذا ما قدمه فعلاً فى كتابه " الجمع بين رأيي الحكيمين " ، إذ حاول التوفيق بين آراء كل من أفلاطون و أرسطو فى ثلاثة عشر مسألة [2]. والفارابي وإن قد حالفه الصواب فى بعض موضوعات الكتاب ، إلا أن الشطط و الغلو قد سيطرا عليه فى البعض الآخر . ومن أوضح الأمثلة على ذلك ، المسألة رقم إثنى عشرة والخاصة بالمثل الأفلاطونية وموقف أرسطو منها .

فمن الثابت أن أفلاطــون قد نادى " بالمثل " كصـــورة مجردة للموجودات،وتوجد فى عالم الإله ، وأنها لا تدثر ولا تفسد ، ولكنها باقيـــة ، وأن

---

(1) نفس المصدر ، ص 84-85 .

(2) هى : اولاً : طريقة حياة أفلاطون تختلف عن طريقة حياة أرسطو . ثانياً : طريقة أفلاطون فى تدوين الكتب وطريقة أرسطو . ثالثاً : طريقة أرسطو فى استخدام القياس . رابعاً : طريقة أرسطو فى ترتيب كتبه . خامساً : معنى الجوهر عند أفلاطون وعند أرسطو . سادساً : طريقة القسمة عند أفلاطون وعند أرسطو . سابعاً : القياس ، كيف استخدمه أرسطو ، وهل استخدمه أفلاطون . ثامناً : مسائل طبيعية ، مسألة الأبصار . تاسعاً : الأخلاق ، حسب رأى أفلاطون وحسب رأى أرسطو . عاشراً : مسألة المعرفة ، مسألة المثل عند أفلاطون ، وموقف أرسطو منها . حادى عشر : قدم العالم وحدوثه .ثانى عشر : المثل الأفلاطونية وموقف أرسطو منها . ثالث عشر : المجازاة والعقاب. الخاتمة (كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين) .

الذى يدثـــر ويفسد إنما هى الموجودات الكائنة . أما أرسطو فقد ذكر فى كتـــابه " فيما بعد الطبيعة " كلاماً شنّع فيه على القائلين " بالمثل " و " الصور " التى يقال إنها موجودة قائمة فى عالم الاله ، غير فاسدة . ولكن أرسطو فى كتابه فى الربوبية المعروف بـــ " أوثولوجيا " يثبت الصور الروحانية ، ويصرح بأنها موجودة فى عالم الربوبية [1] .

إذن هناك تناقض فى موقف أرسطو من المثل . لكن هذا التناقض سرعان ما يزول عند الفارابى ، زاعماً أن لأراء أرسطو تأويلات ومعانى ، إذا كُشف عنها ، ارتفع الشك والحيرة .

وهنا يجعلنا الفارابى نشكك فى آرائه هو ، إذ أن كتاب " أوثولوجيا أرسطوطاليس " الذى استند إليه فى التقرير باثبات أرسطو للصور الروحانية ، ليس من مؤلفات أرسطو الحقيقية ، بل هو من المؤلفات المنسوبة إليه !

ومن ذلك يتضح مدى غلو الفارابى فى الجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو فى مسألة " المثل " . فمن المعروف أن أرسطو قد انتقد أستاذه أفلاطون فعلاً فى هذه المسألة . ناهيك عن أنه إذا كان أفلاطون قد عُرف عبر تاريخ الفلسفة بأنه فيلسوف " مثالى " ، فإن أرسطو قد اشتهر بالفيلسوف " الواقعى " .

ومع هذا يمكن لنا أن نتلمس أثر محاولة الفارابى للجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو فى بقية فلسفته بصفة عامة ، والتى وصفت بأنها " فلسفة تلفيقية " .

---

(1) المصدر السابق ، ص 105 .

ثالثاً: مبادىء العملية التعليمية وأسسها فى مدرسة الفارابى:

يبتدأ الفارابى ببيان الفرق بين التعليم والتأديب ، فيوضح أن "التعليم هو إيجاد الفضائل النظرية فى الأمم والمدن. أما التأديب ؛ فهو طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية فى الأمم"[1].

ويجعل الفارابى الإقناع والتخيل والتعقل طرقاً وأساليباً لتعلم الفضائل أو العلوم النظرية التى تبحث فى المبادىء غير الجسمانية ، "فينبغى أن يعلموا الأشياء النظرية بالطرق الإقناعية، وأن كثيراً من النظرية يفهمونها بطريق التخييل، وهى التى لا سبيل إلى أن يعقلها الإنسان إلا بعد أن يعقل معلومات كثيرة جداً، وهى المبادىء القصوى والمبادىء التى ليست هى جسمانيـــة "[2].

وأما الفضائل العلمية والصناعات العملية، فيعوّدوا أفعالها بطريقين: أحدهما بالأقاويل الإقناعية والصناعات المنطقية، والأقاويل الانفعالية وسائر الأقاويل التى تمكّن فى النفس هذه الأفعال والملكات تمكيناً تاماً حتى تصير عزائمهم نحو أفعالها طوعاً.. فيتم تحصيلها بالتعوّد على استعمالها.

الطريق الآخر ، هو طريق الإكراه ، ويُستعمل مع المتمردين المتعاصين من أهل المدن والأمم الذين لا ينهضون للصواب طوعاً من تلقاء أنفسهم، ولا بالأقاويل، وكذلك من تعاصى منهم على تلقى العلوم النظرية[3].

وإذا كان من المتعلمين من يقتصر على أحد الطرفين ، فإما أن يتعلم العلوم

---

(1) الفـــارابى، تحصـــيل السـعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، ضمن الأعمال الفلسفية، الجزء الأول، الطبعة الأولى، بيروت 1992، ص 167.

(2) الفارابى، نفس المصدر، نفس الصفحة.

(3) الفارابى نفس المصدر، ص 168.

النظرية، وإما أن يتعلم العلوم العملية، ومنهم من يجمع بينهما، فإن الفارابى يرى أن الطريقين ، النظرى والعملى يجتمعان بالضرورة عند الملوك. فإذا كانت " فضيلة الملك أو صناعته هى استعمال أفعال فضائل ذوى الفضائل، وصناعات ذوى الصناعات الجزئية ، فإنه يلزم ضرورة أن يكون من يستعملهم من أهل الفضائل وأهـــل الصنائع فى تأديب الأمم. وأهـــل المـــدن طائفتين أوليتين: طائفة يستعملهم فى تأديب من يتأدب منهم طوعاً ، وطائفة يستعملهم فى تأديب من سبيله أن يؤدب كرها "[1]. فالملك يحتاج إلى أن يعود إلى الأمور النظرية المعقولة التى قد حصلت معرفتها ببراهين يقينية.. ثم بعد ذلك يحتاج إلى إحصاء أفعال الفضائل والصنائع العملية الجزئية [2].

ويجدر بنا فى هذا المقام أن نحاول الكشف عن العلاقة التى تربط بين مبادئ التعليـــم ، ومبادئ الوجود ، وذلك لأهميتها فى أساس مدرسة الفارابى .

---

(1) الفارابى نفس المصدر، ص 168 - 169

(2) الفارابى نفس المصدر، ص 171 - 172.

رابعـــاً : بين مبادئ التعليم ومبادئ الوجود

يرى الفارابي أن شروط وأحوال التعليم — السابقة — إذا توفرت فى ، أو طبقت على المعلومات (الفطرية) الأولى فى جنس من الموجودات الطبيعية ، والتى تؤدى بالمتعلم إلى الحق اليقين فيما يطلب علمه من ذلك الجنس ، كانت هذه المعلومات الأولى هى مبادئ التعليم فى ذلك الجنس . وإذا كانت للأنواع التى يحتوى عليها ذلك الجنس أو لكثير منها أسباب بها ، أو عنها ، أو لها وجود تلك الأنواع التى يحتوى عليها ذلك الجنس ، فهى مبادئ الوجود . لأن الجنس يشتمل على النوع المراد معرفته ، وهنا تكون مبادئ التعليم فى هذا النوع هى بعينها مبادئ الوجود . وتســـمى البراهين الدالة على تلك المعلومات الأُولى ، براهين (اللِميّة) ، أى لِمَ الشيء ، أو هل الشيء موجود ، ولِمَ هو موجود . وإذا كانت المعلومات التى فيها تلك الأحوال والشرائط فى جنس ما من الموجودات أسبابًا لعلمنا بوجود ما يحتوى عليه ذلك الجنس من غير أن تكون أسبابًا لوجود شيء منها ، كانت مبادئ التعليم فى ذلك الجنس غير مبادئ الوجود . على الرغم من أنها السبيل إلى معرفة مبادئ الوجود . وهنا تتحول البراهين الكائنة عن تلك المعلومات إلى براهين (الإنية) ، أى (إن الشيء) ، لا براهين لِمَ الشيء [1].

ومبادئ الوجود عند الفارابي أربعة — كما هى عند أرسطو — التراب ، والماء ، والهواء ، والنار . فضلاً عن المبدأ الأقصى لوجود سائر الموجودات . وكل علم من العلوم التى يلتمس بها أن تحصل الموجودات ، فإنما قصده أولاً اليقين بوجود جميع ما يحتوى عليه جنس الوجود من أنواع . إلى أن يبلغ استيفاء عدد المبادئ الموجودة فيـــه . فإن كانت أربعة استوفاها كلها ، ولم يقتصر على بعضها دون بعض ، وإن

---

(1) راجع الفارابي ، تحصيل السعادة ص 123 – 124 .

لم يكن فيه الأربعة كلّها ، وقف على مقدار ما يجد من المبادئ ، ثلاثة كانت ، أو اثنتين ، أو واحدة . وإن كان أقصى مبدأ فى ذلك الجنس ، مبدأ آخر وَلْم يكن من ذلك الجنس ، بل كان من جنس آخر ، فيرجئ النظر فيه إلى أن ينظر فى العلم الذى يحتوى على ذلك الجنس . فإذا كان الجنس الذى فبه ينظر توجد مبادئ التعليم فيه هى بعينها مبادئ وجود ما يحتوى عليه ذلك الجنس ، استعمل تلك المبادئ وسلك إلى ما بين يديه حتى يأتى على ما يحتوى عليه ذلك الجنس ، فيحصل له فى كل مطلوب على هل الشئ (الإنية) ، ولِمَ هو (اللِمّية) معًا إلى أن ينتهى إلى أقصى ما سبيله أن يبلغ فى ذلك الجنس من الوجود [1] .

ويرى الفارابى أن أولى وأسهل مبادئ التعليم على الإنسان هى الأعداد والأعظـــام ، أو علم التعاليم (الرياضيات) ، من حيث أنه لا يوقع الإنسان فى الحيرة ، ولا يودى إلى اضطراب وتبلد الذهن. " فأول أجناس الموجودات التى ينظر فيها ما كان أسهل على الإنسان ، وأحرى أن لا تقع فيه حيرة واضطراب الذهن ، هو الأعداد والأعظام .. والأعظام هو علم التعاليم "[2]. فيعطى الإنسان المتعلم المقادير والأشكال والأوضاع وجودة الترتيب وإتقان التأليف وحسن النظام . ويستمر فى تحصيل هذه الأمور إلى أن يأتى على جميع الموجودات التى يمكن أن توجد فيها هذه الأشياء من جهة الأعداد والأعظام . " فالمتعلم يبتدئ أولاً من الأعداد ، ثم يرتقى إلى الأعظام ، ثم إلى سائر الأشيـــاء التى تلحقها الأعداد والأعظام بالذات ، مثل المناظر ، والأعظام المتحركة التى هى الأجسام السماوية ، ثم إلى الموسيقى والأثقال والحيل .. فيضطر حينئذ إلى استعمال الأشيـــاء التى يمكن

---

(1) راجع ، الفارابى ، تحصيل السعادة ص 124 - 126 بتصرف .

(2) الفارابى ، نفس المصدر ، ص 129

أن توجد إلا فى مواد ، وعند ذلك نضطر إلى إدخال مبادئ أخر غير مبادئ ماذا ، وبماذا ، وكيف ذا ، وحينئذ تلوح له المبادئ الطبيعية ، وهنا ينبغى أن يشرع فى علم الموجودات التى توجد لها مبادئ الوجود الأربعة ، وهو جنس الموجودات التى لا يمكن أن تصير معقولة إلا فى مواد . فإن المواد تسمى حينئذ الطبيعة [1].

ومن مستلزمات هذا المنهج أن يجمع الباحث بين السبيلين اللذين أشرت إليهما ، أعنى برهان الإنية ، وبرهان اللمّية . وفى مرحلة كهذه لا يزال المتعلّم يتعامل مع ما هو مجرد عن المادة ، وفى خطوة أخرى يفرضها المنهج عليه ، يتعامل مع ما هو شبه مادى ، ثم مع ما هو مادى حقيقة .

وعندئذ تلوح له صور المبادئ الطبيعية التى تمتزج بها المادة امتزاجًا واضحًا . فينظر عند ذاك فى الأجسام الطبيعية ، وفى أجناسها ، أو بمعنى آخر يبدأ التعامل مع ما هو محسوس مثل الأجسام السماوية ، والأرض ، والماء ، والهواء ، والنار ، ومن ثمة الحجر والمعادن والنبات ، ثم يرتفع إلى الحيوان ، فالحيوان الناطق (الإنسان)[2].

وإذا أردنا دراسة العلوم الطبيعية وعلوم العقل ، وجب علينا أن نرتاض على تصحيح أحكامنا وتسديدها نحو الصواب . وذلك يكون بالتدريج فى علم الهندسة وعلم المنطق . وسوف نعود للحديث عن علم المنطق – لأهميته فى فلسفة الفارابى بصفة عامة – فى موضع لاحق . ولكن هذا الكلام يتطرق بنا إلى التساؤل عن البنية أو الأساس الذى تقوم عليه العلوم عند الفارابى ؟ وللإجابة على هذا السؤال ينبغى علينا أن نعرض ولو بصورة موجزة لمخطط تصنيف العلوم عند الفارابى ، وذلك لأهميته المعرفية فى أساس مدرسته.

---

(1)- الفارابى ، نفس المصدر ص 132- 134 بتصرف .

(2) راجع نفس المصدر ، مقدمة المحقق ، ص 13 .

خامساً: مخطط تصنيف العلوم عند الفارابي:

قام الفارابي في كتابه "إحصاء العلوم" بمحاولة تصنيف للعلوم المعروفة حتى زمانه. والكتاب طريف في بابه، واشتهر ذكره في بلاد الإسلام،وأصاب حسن تقدير عند أهل العلم في الشرق والغرب،وامتدحه العارفون وعدوه ضروريا لجميع المثقفين والراغبين في البحث والاطلاع "[1].

قَسَّمَ الفارابي العلوم إلى خمسة أقسام ، خصص الأول لعلم اللسان، وأجزائه ، والثاني: في علم المنطق وأجزائه، والثالث: في علوم التعاليم، وهي الهندسة وعلم المناظر، وعلم النجوم التعليمي، وعلم الموسيقى وعلم الأثقال، وعلم الحيل، والرابع : في العلم الطبيعي وأجزائه، وفي العلم الإلهي وأجزائه ، والخامس: في العلم المدني وأجزائه، وفي علم الفقه، وعلم الكلام. وقد أفاض الفارابي في بيان أقسامها الفرعية، وذلك على النحو التالي:

أولاً: علم اللسان [2] (اللغة)

علم اللسان في الجملة ضربان:

أحدهما: حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما، وعلم ما يدل عليه شيء منها.

الثاني: علم قوانين تلك الألفاظ.

وينقسم علم اللسان عند كل أمة إلى سبعة أجزاء عظمى، هي:

1- علم الألفاظ المفردة الدالة: وهو يحتوى على ما تدل عليه لفظة من الألفاظ المفردة الخاصة بذلك اللسان والدخيل فيه، والغريب عنه ، والمشهور عند جميعهم .

---

(1) الفارابي،إحصاء العلوم،تحقيق د. عثمان أمين،مكتبة الأنجلو المصرية، ط الثالثة 1968،مقدمة المحقق، ص 7.

(2) الفارابي، إحصاء العلوم، ص 62.

2- علم الألفاظ المركبة: وهو علم الأقاويل التى تصادف مركبة عند تلك الأمة، وهى التى صنعها خطباؤهم وشعراؤهم، ونطق بها بلغاؤهم وفصحاؤهم.

3 - علم قوانين الألفاظ المفردة: وهو يفحص فى الحروف المعجمة ، عن عددها، ومن أين يخرج كل واحد منها فى الآت التصويت (الصوت)، وعما يتركب منها فى ذلك اللسان، وعما لا يتركب، وعن أقل ما يتركب منها حتى يحدث عنها لفظة دالة.

4- علم قوانين الألفاظ المركبة ، وهو ضربان:

أحدهما: يعطى قوانين أطراف الأسماء والكلم عندما تركب أو ترتب[1] (النحو).

الثانى: يعطى قوانين فى أحوال التركيب والترتيب نفسه ، وكيف هى فى ذلك اللسان[2] (الصرف).

ثانياً: علم المنطق [3]

المنطق صناعة تعطى بالجملة القوانين التى شأنها أن تقوّم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات،

---

(1) يقول الفارابى عن علم النحو: علم قوانين الأطراف المخصوص بعلم النحو، فهو يعرف أن الأطراف إنما تكون أولاً للأسماء، ثم للكلم، وأن أطراف الأسماء منها ما يكون فى أوائلها مثل ألف لام التعريف العربية، أو ما قام مقامها فى سائر الألسنة. ومنها ما يكون فى نهاياتها، وهما الأطراف الأخيرة، وتلك التى تسمى حروف الإعراب (إحصاء العلوم، ص 62).

(2) يقول الفارابى عن علم الصرف: يعرف أن من الألفاظ ما لاينصرف فى الأطراف كلها، بل إنما هو مبنى على طرف واحد فقط فى جميع الأحوال التى ينصرف فيها غيره من الألفاظ، ومنها ماينصرف فى بعضها دون بعض، ومنها ما ينصرف فى جميعها، ويحصر الأطراف كلها،ويميز أطراف الأسماء من أطراف الكلم، ويحصر جميع الأحوال التى ينصرف فيها الكلم (إحصاء العلوم، ص 62).

(3) الفارابى، إحصاء العلوم، ص 67، 79.

والقوانين التى تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل.

ويشتمل المنطق على ثمانية أجزاء: فأنواع القياس، وأنواع الأقاويل التى يلتمس بها تصحيح رأى أو مطلوب فى الجملة ثلاثة. وأنواع الصنائع التى فعلها بعد استكمالها أن تستعمل القياس فى المخاطبة فى الجملة خمسة: برهانية، وجدلية، وسوفسطائية، وخطابية، وشعرية[1].

ثالثاً: علم التعاليم [2]

ينقسم هذا العلم إلى سبعة أجزاء، هى:

1- علم العدد ، وهو علمان:

أ- علم العدد العملى:وهو يفحص عن الأعداد من حيث هى أعداد معدودات تحتاج إلى أن يضبط عددها من الأجسام وغيرها ، مثل : رجال أو أفراس ، أو دنانير أو دراهم أو غير ذلك من الأشياء ذوات العدد ، وهى التى يتعاطها الجمهور فى المعاملات السوقية والمدنية.

ب- علم العدد النظرى:وهو يفحص عن الأعداد بالإطلاق على أنها مجردة فى الذهن عن الأجسام وعن كل معدود منها. وهذا هو الذى يدخل فى جملة العلوم .

2- علم الهندسة: وهو قسمان:

أ- هندسة عملية: وهى تنظر فى خطوط وسطوح فى جسم خشب إن كان الذى يستعملها نجاراً ، أو فى جسم حديد إن كان الذى يستعملها حداداً... الخ. وهكذا كل صاحب هندسة عملية، فإنه إنما يصور فى نفسه خطوطاً

---

(1) انظر التعريف بهذه الطرق فى موضع لاحق من المتن.

(2) الفارابى، إحصاء العلوم، ص 94 ، وبعدها.

وسطوحاً وتربيعاً وتدويراً وتثليثاً فى جسم هو المادة التى هى الموضوعة لتلك الصناعة العملية.

ب- هندســـة نظرية: وهذا العلم هو الذى يدخل فى جملة العلوم ، وهو يفحص فى الخطوط والسطوح والمجسمات على الإطلاق ، عن أشكالها ومقاديرها، وتساويها وتفاضلها ، وعن أصناف أوضاعها وترتيبها، وعن جميع ما يلحقها مثل النقط والزوايا وغير ذلك.

3- علم المناظـــر: وهو يفحص عمـــا يفحص عنه علم الهندســـة من الأشكال والأعظام والترتيب والأوضاع والتساوى وغير ذلك ، ولكن على أنها فى خطـــوط وسطوح ومجسمات على الإطلاق. ويميز بهذا العلم بين ما يظهر فى البصر بخلاف ما هو عليه بالحقيقة، وبين مـــا يظهر عليه بالحقيقة، ويعطى أسباب هذه كلها ، ولَمَ هى كذلك ببراهين يقينية، ويعرف كل ما يمكن أن يغلط فيه البصر .

4- علم النجوم : والذى يعرف بهذا الاسم علمان:

أ- علم أحكام النجوم : وهو علم دلالات الكواكب على ما سيحدث فى المستقبل ، وعلى كثير مما هو عليه الآن موجود، وعلى كثير مما تقدم.

ب- علم النجوم التعليمى : وهو يفحص فى الأجسام السماوية وفى الأرض عن ثلاث جمل، أولها : عن أشكالها،وأوضاع بعضها إلى بعض، ومقادير أبعاد بعضها من بعض. الثانية:عن حركات الأجسام السماوية، كم هى، وأن حركاتها كلها كرية . والثالثة: تفحص فى الأرض عن المعمورة منها وغير المعمورة .

5- علم الموسيقى: وهو علم يشتمل بالجملة على تعريف أصناف الألحان وعلى ما منه تؤلف ، وعلى ماله أُلفت ، وكيف تؤلف ، وبأى أحوال يجب أن تكون حتى

يصير فعلها أنفذ وأبلغ . والذى يُعرف بهذا الاسم علمان:

أ- الموسيقى العملية : وهى التى من شأنها أن توجد أصناف الألحان محسوسة فى الآلات التى أعدت لها، إما بالطبع، وإما بالصناعة.

ب- الموسيقى النظرية : وهى تعطى أسباب كل ما تؤلف منه الألحان ، لا على أنهـــا فى مادة ، بل على الإطلاق .

6- علم الأثقال : وهو يشتمل من أمر الأثقال على شيئين: إما على النظر فى الأثقال من حيث تقدر أو يُقدر بها ، وهو الفحص عن أصول القول فى الموازين. وإما على النظر فى الأثقال التى تحرك أو يُحرك بها.

7- علم الحيل : وهو علم وجه التدبير فى مطابقة جميع ما يبرهن وجوده فى التعاليم التى سلف ذكرها بالقول والبرهان على الأجسام الطبيعية ، وإظهارها بالفعل فى الأجسام الطبيعية والمحسوسة .

رابعاً: العلم الطبيعى والعلم الإلهى[1]

1- العلم الطبيعى ينظر فى الأجسام الطبيعية وفى الأعراض التى قوامها فى هذه الأجسام، ويعرف الأشياء التى عنها، والتى بها، والتى لها توجد هذه الأجسام والأعراض. وينقسم العلم الطبيعى إلى ثمانية أجزاء عظمى:

أولها: الفحص عما تشترك فيه الأجسام الطبيعية كلها، البسيطة منها والمركبة، من المبادىء والأعراض التابعة لتلك المبادىء.

الثانى: الفحص عن وجود الأجسام البسيطة ، وكم عددها،وهذا هو النظر فى العـــالم ، ما هو ، وما أجزاؤه الأُول ، وكم هى؟

الثالث: الفحص عن كون الأجسام الطبيعية وفسادها على العموم ، وعن جميع ما

(1) الفارابى، إحصاء العلوم ، ص 111 وبعدها.

تلتئم به ، والفحص عن كيف كون الإسطقسات وفسادها ، وكيف تكون عنها الأجسام المركبة وإعطاء مبادىء جميع ذلك.

الرابع : الفحص عن مبادىء الأعراض والانفعالات التى تخص الإسطقسات وحدها دون المركبات عنها.

الخامس : النظر فى الأجسام المركبة عن الإسطقسات، وما منها متشابهة الأجزاء، وما منها مختلفة الأجزاء .

السادس : النظر فيما تشترك فيه الأجسام المركبة والمتشابهة الأجزاء، وهى الأجزاء المعدنية كالحجارة وأصنافها، وأصناف الأشياء المعدنية، وما يخص كل نوع منها.

السابع : النظر فيما يشترك فيه أنواع النبات ، وما يخص كل واحد منها ، وهو أحد جزئى النظر فى الأجسام المركبة المختلفة الأجزاء .

الثامن : النظر فيما تشترك فيه أنواع الحيوان وما يخص كل واحد منها، وهو الجزء الثانى من النظر فى الأجسام المختلفة الأجزاء .

2- العلم الالهى: وينقسم إلى ثلاثة أجزاء:

أحدها: يفحص عن الموجودات والأشياء التى تعرض لها بما هى موجودات.

الثانى: يفحص عن مبادىء البراهين فى العلوم النظرية الجزئية ، وهى التى ينفرد كل علم منها بالنظر فى موجود خاص، مثل المنطق، والهندسة، والعدد، وباقى العلوم الجزئية الأخرى التى تشاكل هذه العلوم : فيفحص عن مبادىء علم المنطق ، ومبادىء علوم التعاليم ، ومبادىء العلم الطبيعى، ويلتمس تصحيحها وتعريف جواهرها وخواصها .

الثالث: يفحص عن الموجودات التى ليست بأجسام ولا فى أجسام: فيفحص عنها أولاً هل هى موجودة أم لا، ويبرهن أنها موجودة ، ثم يفحص عنها هل هى كثيرة أم لا، فيبين أنها كثيرة ، ثم يفحص عنها هل هى متناهية أم لا ، فيبرهن أنها متناهية، ثم يفحص هل مراتبها فى الكمال واحده أم مراتبها متفاضلة ، فيبرهن أنها متفاضلة فى

الكمال ، ثم يبرهن أنها على كثرتها ترتقى من عند أنقصها إلى الأكمل فالأكمل ، إلى أن تنتهى فى آخر ذلك إلى كامل ما لايمكن أن يكون شىء أكمل منه ، وهو الله سبحانه وتعالى .

خامساً: فى العلم المدنى، وعلم الفقه، وعلم الكلم [1]

1- العلم المدنى: هو العلم الذى يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية ، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التى عنها تكون تلك الأفعال والسنن ، وعن الغايات التى لأجلها تفعل . وهذا العلم جزءان:

أ- جزء يشتمل على تعريف السعادة، وتمييز ما بين الحقيقة منها والمظنون به، وعلى إحصاء الأفعال والسير والأخلاق والشيم الإرادية الكلية التى شأنها أن توزع فى المدن والأمم، وتمييز الفاضل منها من غير الفاضل.

ب- جزء يشتمل على وجه ترتيب الشيم والسير الفاضلة فى المدن والأمم، وعلى تعريف الأفعال الملكية التى بها تمكّن الشيم والأفعال الفاضلة وترتب فى أهل المدن، والأفعال التى بها يحفظ عليهم ما رتّب ومكّن فيهم.

2- علم الفقه : وهو صناعة يقتدر بها الإنسان على أن يستنبط تقدير شىء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده عن الأشياء التى صرح فيها بالتحديد والتقدير ، وأن يتحرى تصحيح ذلك على حسب غرض واضع الشريعة بالملة التى شرعها فى الأمة التى لها شرع.

3- علم الكلام: وهو صناعة أو ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل.

---

(1) الفارابى، إحصاء العلوم، ص 124 وبعدها.

- تقييم " إحصاء " الفارابى "

يتضح من العرض الموجز السابق لتصنيف الفارابى للعلوم، أهمية هذا التصنيف من الناحية المعرفية. فكتاب "إحصاء العلوم" ليس موسوعة علمية بالمعنى الدقيق ، وإنما هو موجز (معرفى) مختصر لعلوم عصر الفارابى يعطى فكرة واضحة بسيطة لكل علم من العلوم.

وهذه الفكرة بمثابة مقدمة معرفية هامة لا يستغنى عنها أى إنســـان أراد أن يتعلم علمـــاً من هذه العلوم وهذا ما يجعلنا نعتقد أن أســـاس تصنيف الفارابى للعلوم أســـاس معرفى .

يقول الفارابى: قصدنا فى هذا الكتاب أن نحصر العلوم المشهورة علما علما، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها، وأجزاء كل ماله منها أجزاء .. وينتفع بما فى هـــذا الكتاب، لأن الانسان إذا أراد أن يتعلم علماً من هذه العلوم وينظر فيه، عَلِمَ ماذا يقدم، وفى ماذا ينظر، وأى شيء سيفيد بنظره، وأى فضيلة تنال به، ليكـــون إقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة، لا على عمى وغرور. وبهذا الكتاب يقدر الإنسان على أن يقايس بين العلوم، فيعلم أيها أفضل، وأيها أنفع وأوثق وأقوى، وأيها أوهن وأوهى وأضعف.. وبه يتبين أيضاً فيمن يُحسن علماً منها، هل يحسن جميعه أو بعض أجزائه، وكم مقدار ما يحسنه.وينتفع به المتأدب المتفنن الذى قصده أن يشدو جمل ما فى كل علم [1].

ومما يعزز الجانب المعرفى الذى يؤكد عليه كتاب " إحصاء العلوم " أننا إذا تأملنا تقسيمه وجدناه يقدم العلوم العامة أولا ، وهى التى لا غنى عنها كمدخل معرفى ضرورى لبقية العلوم . قدم الفارابى علم اللسان وفروعه ، وأعقبه بعلم

(1) الفارابى، إحصاء العلوم، ص 53 - 55 بتصرف.

المنطق. وتفسير ذلك ظاهر من كلامه: لأن علم اللسان عند كل أمه أداة لتصحيح ألفاظها وتقويم عباراتها، فوجب تقديمه على سائر العلوم. ثم إن علم اللسان مما لايستغنى عنه فى دراسة "أوائل صناعة المنطق" لأن موضوعات المنطق هى المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ ، والألفاظ من حيث هى دالة على المعقولات ".

وبعد أن فرغ الفارابى من علم اللسان ، عرض مباشرة لعلم المنطق، وقدمه على سائر العلوم لأنه "يعطى جملة القوانين التى شأنها أن تقوّم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب". وبعبارة أخرى لأن قوانين المنطق قوانين عامة كلية لابد من مراعاتها فى أى علم لعصمة الأذهان من الزلل فى الأحكام. وإذن فتقدم المنطق على العلوم عند الفارابى تقدم بالذات أو بالحيثية، لأن المنطق فى نظره "رئيس العلوم" وحكمه نافذ فيها [1].

---

(1) الفارابى، إحصاء العلوم، مقدمة المحقق، ص 17 - 18.

سادساً : أصناف التلاميذ :

يميز الفارابى بين ثلاثة أصناف كثير ما تشهدهم بمجالس العلم والتعليم، إذ يقول:" السامعون ثلاثة: المقصود إقناعه، والناظر، والحاكم "[1]. ثم يستطرد فى بيان خصال كل واحد من هؤلاء الثلاثة، " فالمقصود إقناعه إما أن يكون ابتدأ فاستدعى من القائل إقناعاً فى شيء مـا ، وإما أن يكون ابتدأه القائل فاستدعى منه قبول شيء ما والإصغاء إلى ما يقوله. والمستدعى الإقناع قد يكون قصده استماع الأقاويل ليسمع قولاً ينشد أمراً يهواه، أو يقبل أتم قولين متقابلين "[2].

وهذا الوصف " للمقصود إقناعه " يُعد مثالاً طيباً لطالب العلم الجيد الذى يعمل على استغلال ملكة الجهاز النقدى لديه، فلا يسلم بالآراء إلا بعد الإقتناع التام بها ، أو يقبل أتم رأيين متقابلين، إما من " القائل " أو " المناظر ".

والمناظر إما أن يكون خصماً مناصباً للقائل فى القول الذى يقصد به إقناع السامع عائقاً له عن أن يقنعه فيه ، أو يكون خصماً فى الظاهر يتعقب ما يقوله القائل ويستقصى عن ما يأتى به، وقصده فى الباطن ليزداد قوله عنده إقناعاً. وتكون الكلمة الأخيرة للأستاذ "العالم" الذى يسميه الفارابى " الحاكم ". " ومن شريطة الحاكم أن تكون له قدرة على جودة التمييز لما هو أشد إقناعاً من أقاويل الخصمين "[3].

وهذا النص على جانب كبير من الأهمية، إذ أنه يكشف لنا عن الدور الخطير الذى تلعبه المناظرة كوسيلة معرفية هامة جداً فى العملية التعليمية. فالجوانب

(1) الفارابى، كتاب فى المنطق، الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، طبعة دار الكتب 1976، ص 28.

(2) الفارابى، كتاب فى المنطق، الخطابة، ص 29.

(3) الفارابى، كتاب فى المنطق، ص 29.

الإبستمولوجية للمناظرة تتطلب أن يكون المناظر خصماً لرأى من يناظره، وهو فى نفس الوقت عليه إقناعه برأيه هو عن طريق إبراز الحجـــج والبراهين الدامغة. ومما لاشك فيه أن هذا الأمـــر يتطلب حصيلة معرفية وعلمية واسعة، والتى بها يميز صاحبها، ويوصف بأنه " مناظر قوى "[1].

وينصح الفارابى طالب العلم والمعرفة بأن يقرأ قراءات أولية حول موضوع العلم الذى يريد أن يتعلمه، وذلك لكى يقف على مدى الفائدة التى تناله من جرّاء الإقدام على دراسة هذا العلم. يقول الفارابى: " الإنسان إذا أراد أن يتعلم علماً من العلوم، فلينظر فيه على ما يقدمه، وفيما ينظر ، وأى شيء سيفيد بنظره ، وإغناء ذلك ، وأى فضيلة تناله به ليكون إقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة، لا على عمى وغرور "[2].

يكشف النص عن خاصية هامة فى عملية طلب العلم، وهى عدم التسرع والأخذ بقشور موضوع العلم المراد دراسته وتعلمه، دون لبه الذى يتطلب التعمق فى مضمونه. وهذه الخاصية تشبه تماماً ما هو متبع الآن فى مرحلة الدراسات العليا، من حيث إن الاستاذ " الجاد " ينصح طلابه بكثرة القراءة " حول " و " فى " الموضوع المراد دراسته لفترات طويلة قد تصل إلى أعوام !

وبعد أن بيّن الفارابى أن التعليم بصفة عامة يتضمن العلوم النظرية والعملية، ولكل نوع منهما طرق وأساليب خاصة فى تحصيله، يعود ويخصص " للنظر الفلسفى " وحده شروطاً ينبغى أن تتوفر فيمن يشرع فيه، وهى كما يلى [3]:

---

(1) للوقوف على بقية الجوانب الإبستمولوجية للمناظرة وأهميتها، وأسس هذا الفن عند العرب، انظر كتابى : مبادئ علم الحوار العربى الإسلامى ، تحت الطبع .

(2) الفارابى، إحصاء العلوم ، ص 53 - 54.

(3) الفارابى، علم المنطق ، ضمن إحصاء العلوم، ص 43.

1- أن يكون جيد الفهم والتصور .

2- أن يكون بالطبع محباً للصدق وأهله ، والعدل وأهله .

3- غير جموح ولا لجوج فيما يهواه .

4- أن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس .

5- ورعاً ، سهل الانقياد للخير والعدل، عسر الانقياد للشر والجور.

6- قوى العزيمة على الصواب .

7- صحيح الاعتقاد لآراء الملة التى نشأ عليها،متمسكاً بالأفعال الفاضلة التى فى ملته غير مخل بكلها أو بمعظمها .

واضح أن هذه شروط إبستمولوجية ينبغى أن تتوافر لأفراد الجماعة العلمية، فلسفية كانت أم غير فلسفية.

ويشرح الفارابى مجموعة من المصطلحات ذات الأهمية للبحث العلمى، ولا غنى عنها لأى طالب علم، مثل:

1- الخطابة ، ويعنى بها : " صناعة قياســية ، غرضها الإقناع "[1]، وتنتهى إلى أنه " لابد أن يقع فى الإعتقاد للشىء إما الصدق، وإما الكذب، الإيجاب أو الســلب"[2].

ولّما كانت عملية التعليم تقوم فى جزء هام منها على المخاطبة التى تقوم أساساً على الأقاويل، فإن الفارابى يميز فيها - أى المخاطبة - بين خمسة أنواع يــرى أنها تستعمل لتصحيح شىء ما فى الأمور كلها ، وهذه الأنواع هى كما يلى [3]:

(1) الفارابى، كتاب فى المنطق ، ص 7.

(2) الفارابى، نفس المصدر ، ص 8.

(3) الفارابى، علم المنطق، ضمن الإحصاء ، ص 79 - 84.

أ- المخاطبة أو الأقاويل البرهانية التي من شأنها أن تفيد العلم اليقين في المطلوب الذي نلتمس معرفته،سواء استعملها الإنسان فيما بينه وبين نفسه في استنباط ذلك المطلوب، أو خاطب بها غيره، أو خاطبه بها غيره في تصحيح ذلك المطلوب.

ب- الأقاويل الجدلية، وهي التي تستعمل في أمرين، أحدهما: أن يستعمل المجادل الأشياء والأقاويل المشهورة وغير المشهورة في غلبة من يجادله. والثاني:أن يلتمس بها الإنسان إيقاع الظن القوي في رأي، قصد تصحيحه، إما عند نفسه، وإما عند غيره حتى يخيل أنه يقين من غير أن يكون يقينا.

جـ- الأقاويل السوفسطائية،وهي التي من شأنها أن تغلّط وتضلّل وتلبّس،وتوهم فيما ليس بحق أنه حق، وفيما هو أحق أنه ليس بحق، وتوهم فيمن ليس بعالم أنه عالم نافذ، وتوهم فيمن هو حكيم عالم أنه ليس كذلك.

د- الأقاويل الخطبية، وهي التي يلتمس بها إقناع الإنسان في أي رأي كان، وأن يميل ذهنه إلى أن يسكن إلى ما يقال له ويصدق به تصديقاً ما، إما أضعف، وإما أقوى .

هـ- الأقاويل الشعرية، وهي التي تركب من أشياء شأنها أن تخيل في الأمر الذي فيه المخاطبة حالاً ما أو شيئاً أفضل أو أخس في مخاطبة إنسان يستنهض لفعل شيء ما باستفزازه إليه واستدراجه نحوه .

ومع أن الضمائر والتمثيلات من الأشياء التي من شأنها أن يكون بها الإقناع ، إلا أن الفارابي يستنكر استخدامها في العلوم من قبل قوم عند معاندتهم المخالفين لهم في آرائهم، فينتقصونهم في أشياء شخصية لا تمت للعلم بصلة كالاسم، والبلد وصناعة الوالد. يقول الفارابي في ذلك " وربما التمس الخطيب تفضيل نفسه ونقص خصومه لا في الأمر الذي فيه كلامه، بل يفضل نفسه وينتقص خصومه في أشياء أُخر خارجة عن الأمر الذي فيه يتخاطبون، كما فعل

جالينوس فى أن يفضل نفسه بذكر فضيلة أبيه وبلده، وينتقص خصومه بذكر نقائص آبائهم وبلدانهم . فإنه ذكر فى كتاب "حيلة البرء" حين ناقض "ثاسلس" الطبيب بأن ذكر خساسة صناعة أبيه. وكما فعل فى المقالة الأخيرة من كتابه فى آراء أبقراط وأفلاطون،حيث ناقض مندبريس الذى رد عليه شيئاً مما فى كتابه. فإنه تنقصه حيث ذكر أنه قد نشأ فى قرى بائنة عن المدن الكبار،وفضل نفسه بأنه أقام برومية الكبرى التى هى فيما ذكر كثير من الشعراء أنها العالم الصغير" [1].

وهذا الإستنكار من الفارابى متفق عليه من السواد الأعظم من المتعلمين والعلماء على مر العصور، إذ لا علاقة ألبتة بين علم الفرد ، وبيئته "المتخلفة" أو "الفقيرة" التى نشأ فيها ، أو بينه وبين صناعة والده المتواضعة .. إلى آخر الظروف الشخصية والمعيشية . ولنا فى عميد الأدب العربى أبرز الأمثلة فى العصر المعاصر .

2- الظن واليقين: الأول يعنى الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض ، أما اليقين فيعنى ، اطمئنان النفس إلى حكم ما. والظن واليقين عند الفارابى " يشتركان فى أنهما رأى . والرأى هو أن يعتقد فى الشىء أنه كذا، أو ليس كذا "[2]. والظن يقوى ويضعف. ومنه لا يشعر الإنسان بعناده، ومنه ما يشعر بعناده ويقدر على احضاره ، إما فيما بينه وبين نفسه، أو فيما يخاطب به غيره. وأوثق الظنون عند كل إنسان، هو ما بذل وسعه فى تعقبه فلم يحصل له عنده معاند، أو فسخ كل معاند[3].

---

(1) الفارابى، كتاب فى المنطق، ص 32 - 33 بتصرف

(2) الفارابى، كتاب فى المنطق، ص 9.

(3) الفارابى، نفس المصدر، ص 10، 12 بتصرف.

وكلام الفارابي هذا قريب من معنى مبدأ التكذيب الذى نادى به كارل بوبر فى العصر الحديث.

فقول الفارابي ".. وأوثق الظنون عند كل إنسان، هو ما بذل وسعه فى تعقبه، فلم يحصل عنده معاند " يقترب بوجه من الوجوه من قول بوبر القائل بإن "قابلية تكذيب النسق هى ما يمكن أن نأخذه معياراً للتمييز"[1].فإذا كانت لدينا نظرية ما، مرت بمراحل الاختبار واجتازتها،فإن النظرية عندئذ تصبح أفضل من غيرها من النظريات التى لم تخضع للاختبار. ويعنى الاختبار أننا ننتقل من نظريات أقل قابلية للتكذيب إلى نظريات أكثر قابلية للتكذيب[2] والفرق بين الفارابي وبوبر، أن الأخير يتحدث عن "التكذيب"للنظريـــات العلمية الإمبيريقية (التجريبية) ، والفارابي يتحدث عن" التعنيد"(معاند) للآراء والظنون والأفكار بصفة عامة .

وينصح الفارابي الذى يريد أن يصل إلى الحق واليقين أن يسلك طريقاً واحداً لا طرقاً مختلفة، لأن اختلاف الطرق والسُبل قد تؤدى إلى اليقين والظن معاً وهما متناقضان لا يجتمعان . وقد تؤدى إلى اعتقادات مختلفة فى أى علم مطلوب تحصيله وعلى ذلك ينبغى أن نستعمل فى مطلوب ما طريقاً يفضى بنا إلى الإقناع فيه.. فإذا حددنا الطريق الصحيح لتعلم العلم المطلوب، وذلك بمعرفة شروطه وأحواله، وما ينبغى أن تكون عليه مقدماته الأولى، وبأى ترتيب ترتب حتى تفضى لا محالة بالفاحص المتعلم إلى الحق نفسه، وإلى اليقين فيه .. فإذا عرفنا هذه كلها، شرعنا حينئذ فى التماس علم الموجودات، وذلك إما بفحصنا نحن بأنفسنا، وإما بتعليم

---

(1) كارل بوبر، منطق الكشف العلمى، ترجمة وتقديم، د. ماهر عبد القادر محمد، دارالمعرفة الجامعية، الإسكندرية 2000، ص 57.

(2) د. ماهر عبد القادر محمد، فلسفة العلوم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 2000، ص 397 - 398.

غيرنا لنا، وبذلك نكون على دراية بكيفية الفحص وكيفية التعليم والتعلم بمعرفة الأشياء التى ذكرناها. وبهذه القواعد نقدر أن نميز فيما استنبطنا نحن، هل هو يقين أو ظن، أو هو الشىء نفسه، أو خياله ومثاله، وكذلك أيضاً نمتحن بما قد تعلمناه من غيرنا، وما نُعلّمه نحن غيرنا [1].

ويرى الفارابى أن وثاقة الظن تتم بالاستقصاء فيه، وتعقبه إلى أن يبلغ حيث لا يشعر بمعاند الرأى. وهو يحدد أساليب استقصاء الظن فى: الطرق الخطبية، والطرق الجدلية، وأخفى من الجدلية، الطرق البرهانية لأنها لا يكاد يشعر صاحبها بها من تلقاء نفسه، حيث تحتاج إلى مران من نوع خاص .

ويدلل الفارابى على استعمال تلك الطرق التعليمية بالرجوع إلى تاريخ الفلسفة ، حيث يذكر أن المتفلسفين كانوا يستعملون عند فحصهم عن الأمور النظرية الطرق الخطبية مدة طويلة، لأنهم لم يكونوا شعروا بغيرها، إلى أن شعروا أخيراً بالطرق الجدلية. فرفضوا الخطبية فى الفلسفة، واستعملوا فيها الجدلية، واستعمل كثير منهم الطرق السوفسطائية. و لم يزالوا كذلك إلى زمان أفلاطون، فكان أول من شعر بالطرق البرهانية، وميزها عن الجدلية والسوفسطائية والخطبية والشعرية.. لكن من غير أن يشرع لها قوانين كلية ، إلى أن شرع أرسطوطاليس فى كتاب البرهان .. فوضع لها قوانين كلية مرتبة ترتيباً صناعياً ، وأثبتها فى المنطق . فرفض المتفلسفون مذ ذلك تلك الطرق القديمة التى كان الأقدمون يستعملونها فى الأمور النظرية التى يلتمس بها اليقين، وجعلوا الجدلية تستعمل فى الرياضة،وفى تعليم الجمهور كثيراً من الأشياء النظرية.وجعلوا السوفسطائية للمحنة والتحذي . وجعلوا الطرق الخطبية تستعمل فى الأمور المشتركة للصنائع كلها ،

---

(1) الفارابى، تحصيل السعادة، ضمن الأعمال الفلسفية، م. س، ص 121، 123 بتصرف.

وهى التى لايمكن أن يستعمل فيها طريق يختص بصناعة دون أخرى، بـــل للصنائع بأسرها،وفى تعليم الجمهور كثيراً من الأشياء النظرية وفى تعليم الإنسان الذى ليس من أهـــل صناعة ما الأشياء الخاصة بتلك الصناعة متى أُحتيج إلى ذلك فى وقت مـــا .. والصنائع الظنونية هى التى شأنها أن تحصل عنها الظنون فى موضوعاتها التى أعدت ، وتلك هى الخطابة والتعقل.والصنائع العملية كالطب والفلاحة والملاحة وأشباهها. وكل واحد منها سوى الخطابة تجتهد وتتحرى الصواب فى كل ما إليه أن يفعله،أو أن يفعل فيه [1].

وإذا كان الفارابى فى "تحصيـــل السعـــادة" يضع الوسائل أو الأشياء الإنسانيـــة التى إذا حصلت فى الأمم، حصلت لهم السعادة فى الدنيا والآخـــرة. وهـــذه الوسائـــل على أربعة أجنـــاس: الفضائل النظريـــة والفضائل الفكرية، والفضائـــل الخلقيـــة والصناعـــات العملية[2]، فإننا نرى أن الفضائـــل الثلاث الأولى ما هـــى إلا "علم" ينبغى على طالبه الجد فى تحصيله. ولا أساس لأى علم بدون العمل، أو بالأحرى "الصناعات العملية".

والفضائل النظرية هى العلوم التى تهدف إلى تحصيل الموجودات وهذه العلوم منها ما يحصل للانسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدرى كيف، ومن أين حصلـــت، وهى العلوم الأُول، أو المعارف الفطرية التى يولد الإنسان وذهنه مزوداً بها، ومـــا عليه إلا أن يستكشفها عن طريق التعليم. ومن أمثلتها، المبادىء الرياضية،وقوانين الفكر الأساسية.. وغيرها. وتعتبر هذه العلوم الأُول بمثابة المقدمات الأولى التى يصير الإنسان المتعلم منها إلى النوع الآخر من الفضائل النظرية

---

(1) الفارابى، تحصيل السعادة، ص 22 -23 بتصرف.

(2) نفس المصدر، ص 119.

وهى"العلوم التى تحصل عن فحص واستنباط وتعليم وتعلم"[1].

وهذه العلوم تكون مجهولة أول الأمر بالنسبة للإنسان المتعلم الذى يقبل على تعلمها. ويتم تحصيلها بالتعليم والتعلم والفحص فى مكنونها. وإذا استطاع الإنسان المتعلم أن يستنبط من مقدمات هذه العلوم - التى تعلمها - اعتقـــاد أو رأى، فيكون فى هذه الحالة قد توصل إلى نتـــائج جديدة من تلك العلوم . يقول الفـــارابى :"والأشياء التى يُلتمس علمها بفحص أو تعليم هى التى تكون أول الأمر مجهولة، فإذا فحص عنها وأُلتمس علمها صارت مطلوبة. فإذا حصل للانسان فيما بعد ذلك عن استنباط أو تعلم ، اعتقـــاد أو رأى أو علم ، صـــارت نتـــائج" [2].

ومن الأدلة الواضحة على أن الفارابى قد أعلى من شأن " التعليم " أنه جعله من أخص خصال رئيس المدينة الفاضلة حيث أوجب عليه " أن يكون محباً للتعليـــم، والاستفـــادة، منقاداً له،سهل القبول،لايؤلمه تعب التعليم ولا يؤذيه الكدّ الذى يناله منه"[3].كما يجعل الفارابى للرئيس الثانى-والذى اجتمعت فيه شرائط الرئيس الأول من مولده وصباه وخصالـــه — ست خصال لا تخرج معظمها عن التعليم، والعلم، والحكمة، ومنها: " أن يكون حكيماً.. وأن يكون عالمـــاً له جودة استنباط فيما لايحفظ عن السلف فيه شريعـــة، ويكون فيما يستنبطـــه من ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين " [4].

يتضح من هذا النص وخاصة الشرطين الأول والثانى، أن العلم والحكمة ينبغى أن يكونا من أخص خصائص الرؤساء. أما الشرط الثالث فنستطيع أن

---

(1) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(2) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(3) الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، طبعة القاهرة 1906، ص 88.

(4) الفارابى، نفس المصدر، ص 89.

نتلمس فيه دعوة من الفارابى لرئيس المدينة أن يبلغ علمه حداً إلى الدرجة التى معها يستطيع أن يأخذ بالاجتهاد أحد مصادر التشريع الاسلامى. ومن المعلوم أن الأخذ بهذا المبدأ لايصح إلا لأولى الأمر من العلماء وأصحاب الهمم الذين وهبهم الله نصيباً من العلم والحكمة يسمح لهم بالاجتهاد فيما لم يرد فيه نص (كتاب وسنة)، أو إجماع من الحوادث والمتغيرات.

وهذه الشروط العلمية التى وضعها الفارابى لرئيس المدينة الفاضلة، هى أقرب ما تكون لرئيس المدينة العلمية، أو الفلسفية، أو بالأحرى رئيس الجماعة العلمية.

ويعزو الفارابى بقاء المدينة الفاضلة إلى علم وحكمة رئيسها، إذ لابد أن يكونا جزءاً من الرئاسة، وذلك حتى يستطيع الرئيس تسييس المدينة وتسييرها. و"إن لم تكن الحكمة جزءاً من الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك. وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك. وكانت المدينة تعرض للهلاك. فان لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف إليه ، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك" [1].

وإذا كان العلم والحكمة من أخص خصال رئيس المدينة الفاضلة، فإن رئيس المدينة الضارة[2] يكون على العكس تماماً منه، فهو "ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك، ويكون قد استعمل فى ذلك التنويهات والمخادعات والغرور"[3].

---

(1) الفارابى، نفس المصدر، ص 90.

(2) أحد مضادات المدينة الفاضلة. أما بقيتها كما يرى الفارابى، فهى المدينة الجاهلية، والمدينة الفاسقة، والمدينة الضالة.

(3) الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 93.

سـابعاً: بنّية نظرية العلم عند الفارابى:

يقرر الفارابى فى كتابه " الحروف " أن مقولات " الكمية " و " الكيفية " و " الأين "، و" الإضافة "،و " الوضع "، و " أن يكون له "، و " أن يفعل "، و " أن ينفعل "[1]، هى بمثابة البنية أو الأسس الرئيسة، أو الموضوعات الأُولى لصناعة المنطق، والعلم الطبيعى، والعلم المدنى ، وعلم التعاليم، وعلم ما بعد الطبيعة[2]. فهذه المقولات منطقية من حيث هى مدلول عليها بألفاظ، ومن حيث هى كليّة، ومن حيث هى محمولة وموضوعة ، ومن حيث هى معرّفة بعضها ببعض. أما العلم الطبيعى فانه ينظر فى سائر المقولات التى توجب ماهية أنواع المشار إليه. بينما يقتصر علم التعليم على ماذا هو كل واحد من هذه الأنواع. وينظر علم ما بعد الطبيعة فى ما تحتوى عليه المقولات من جهة أسباب الأمور حتى فيما تحتوى عليه التعاليم منها والعلم المدنى وما يشتمل عليه من الصنائع العمليّة . وعند ذلك تتناهى العلوم النظرية [3].

والمقولات موضوعة أيضاً لصناعة الجدل والسوفسطائية ، ولصناعة الخطابة ، ولصناعة الشعر، ثم للصنائع العملية. فالمشار إليه الذى إليه تقاس المقولات كلها

---

(1) يعرف الفارابى هذه المقولات ويسميها هكذا: إن أعلى جنس يوجد فى الأنواع التى تعرّفنا فى مُشار إليه كما هو يسمى الكمية. وأعلى جنس يعم جميع الأنواع التى تعرّفنا فى مشار إليه أين هو يسمى " الأين ". وكذلك يسمى أعلى جـنس يعـم جميع الأنواع التى تعرفنا فى مُشار إليه متى هو، أو كان أو يكون يسمى متى. وأعلى جنس يعّم جميع الأنواع التى تعرّفنا فى مُشار إليه أنه مضاف يسمى " الإضافة " وأعلى جنس يعم جميع الأنواع التى تعرفنا فى مشار إليه أنـه عـلى وضع ما أو موضوع وضعاً ما يسمى " الوضع ". وأعلى ما يعرّف فى مشار إليه أن له ما يتغشى جسمه يسمى " أن يكون له ". وأعلى ما يُعرف فيه أن يفعل يسمى " أن يفعل ". وأعلى ما يعرف فيه أن ينفعل يسمى " أن ينفعل " (الفارابى، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدى، دار الشروق، بيروت (د. ت)، ص 72.

(2) الفارابى، كتاب الحروف، ص 66.

(3) المصدر، السابق، ص 67 - 69 بتصرف.

هو الموضوع للصنائع العملية. فبعضها يعطيها كمية ما، وبعضها يعطيه كيفية ما، وبعضها أيناً ما ، وبعضها وضعاً ما ، وبعضها إضافة ما ، وبعضها يعطيه أن يكون فى وقت ما يتغشى سطحه، وبعضها أن يفعل، وبعضها أن ينفعل، وبعضها يعطيه اثنين من هذه، وبعضها ثلاثة من هذه، وبعضهـــا أكثر من ذلك. فإنك إذا تأملت موضوع صناعة من الصنائع العملية وجدته شيئاً ما مشار إليه، وإليه تقاس المقـــولات. والصناعة التى فى نفس إنسان إنما تلتئم من أنواع موضوعها، ومن أنواع الأشياء التى تعطى ذلك الموضوع وتفعل فيه، فإذا فعلتْ، فعلتْ فى مشـــار إليه من النوع المعقول، وذلك خاص بصناعة الخطابة وصناعة الشعر، وفيما يختصان به، دون السوفسطائية والجدل والفلسفة. فإن كل واحدة منها إنما تتكلم وتخاطب حين ما تتكلّم وتخاطب فى المشار إليه: من التى إليها تقاس المقولات وتعرّف بأشياء مما فى المقولات. أما الخطابة، فإنما تلتئم من نوع ما فيه تقنع، ومن نوع ما إياه يخيل[1].

ولكن إذا كانت العلوم كلها تحتاج إلى المقولات السابقة، فهل تقوم هذه العلوم جميعا فى مرتبة واحدة، أم أن هناك تمايزاً لبعضها الآخر؟ يجيب الفارابى عن هذا السوال تحت عنوان: **تمايـــز العـــلوم:**

يذهب الفارابى إلى أن العلوم جميعاً ليست فى مرتبة واحدة، فالبعض يتمايز عن الآخر من ناحية الأهمية، وأن أكمل وأشرف العلوم على إطلاقها هو العلم الإلهى، وتأتى هذه الخصوصية للعلم الإلهى من أنه يبحث فى " الواحد " الذى أفاد كل واحد سواه الوجود ، وجميع العلوم إنما وضعت للبحث فيما أوجده الواحد أو " الأول ". لذلك فهى تندرج كلها تحت العلم الإلهى الذى يقسمه الفارابى إلى

---

(1) المصدر السابق، ص 70.

ثلاثة أجزاء هى[1]:

أحدها يفحص عن الموجودات والأشياء التى تفرض لها بما هى موجودات.

الثانى يفحص عن مبادىء البراهين فى العلوم النظرية الجزئية، وهى التى ينفرد بها كل علم منها بالنظر فى موجود خاص، مثل: المنطق والهندسة وباقى العلوم الجزئية الأخرى التى تشاكل هذه العلوم، فيفحص عن مبادىء علم المنطق، ومبادىء علوم التعاليم، ومبادىء العلم الطبيعى، ويلتمس تصحيحها وتعريف جواهرها وخواصها.

الثالث يفحص عن الموجودات التى ليست بأجسام ولا فى أجسام، فيفحص عنها أولاً من ناحية وجودها، فهل هى موجودة أم لا، ويبرهن أنها موجودة، ثم يفحص عنها هل هى كثيرة أم لا، فيبين أنها كثيرة، ثم يفحص عنها هل هى متناهية أم لا، فيبرهن أنها متناهية، ثم يفحص عن مراتبها فى الكمال، هل هى واحدة، أم متفاضلة، فيبرهن أنها متفاضلة فى الكمال، ثم يبرهن أنها على كثرتها ترتقى من عند أنقصها إلى الأكمل فالأكمل، إلى أن تنتهى فى آخر ذلك إلى كامل ما لا يمكن أن يكون شيئ هو أكمل منه، ولا يمكن أن يكون شىء هو أصلا فى مثل مرتبة وجوده، ولا نظير له ولا ضد، وإلى أول لا يمكن أن يكون قبله أول، وإلى متقدم لا يمكن أن يكون شىء أقدم منه، وإلى موجود لا يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شىء أصلاً، وأن ذلك الواحد هو الأول والمتقدم على الإطلاق وحده . ويبين أن سائر الموجودات متأخرة عنه فى الوجود، وأنه الموجود الأول الذى أفاد كل واحد سواه الوجود، وأنه هو الحق الذى أفاد كل ذى حقيقة سواه الحقيقية، وأنه لايمكن أن يكون فيه كثرة أصلاً بوجه من الوجوه، بل هو أحق

---

(1) الفارابى، إحصاء العلوم، ص 170 - 173 بتصرف.

بأسم الواحد ومعناه ، باسم الموجود ومعناه ، وهـــو الله عز وجل تقدست أسماؤه. ثم يمعن بعد ذلك فى باقى ما يوصف به الله إلى أن يستوفيها كلهـــا.

ثم يعرّف كيف حدثت الموجودات عنه، وكيف استفادت عنه الوجود. ثم يفحص عن مراتب الموجودات، وكيف حصلت لها تلك المراتب، وبأى شكل يستأهل (يكون مؤهلا) كل واحد منها أن يكون فى المرتبة التى هو فيها. ويبين كيفية انتظام وارتباط بعضها ببعض، وبأى شىء يكون ارتباطها وانتظامها، ثم يمعن فى إحصاء باقى أفعاله عز وجل فى الموجودات إلى أن يستوفيها كلها ويبين أنه لاجور فى شىء منها ولا خلل ولا تنافر ولاسوء نظام ، ولاسوء تأليف، وبالجملة لانقص فى شىء منها ولا شر أصلاً.

ثم يشرع بعد ذلك فى إبطال الظنون الفاسدة التى ظنت بالله عز وجل فى أفعاله بما يدخل النقص فيه وفى أفعاله وفى الموجودات التى خلقها، فيبطلها كلها ببراهين تفيد العلم اليقين الذى لا يمكن أن يداخل الإنسان فيه ارتياب ولا يخالطه فيه شك، ولا يمكن أن يرجع عنه أصلاً.

والفارابى لا يحفل كثيراً بالعلوم الجزئية، وهو يحصر كل جهده فى المنطق، وفيما بعد الطبيعة ، وفى أصول علم الطبيعة، والفلسفة عنده هي العلم بالموجودات بما هى موجـــودة، ونحن بتحصيل هذا العلم نتشبّه بالله. والفلسفة عنده هى العلم الوحيد الجامع الذى يضع أمامنا صورة شاملة للكون[1].

ويشكل بحث الفارابى فى هذه العلوم مجمل فلسفته، وخاصة بحثه فيما بعد الطبيعة ، والعلم الطبيعى. ونحن هنا لا نتحدث عن فلسفة الفارابى فى مجملها ، بل نتساءل عن وضع المنطق وأهميته فى هذه الفلسفة .

---

(1) دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة أبو ريدة، م. س، ص 202.

ثامناً: الغرض من المنطق، وأهميته فى البناء المعرفى عند الفارابى:

يذهب الفارابى إلى أن صناعة المنطق تعطى بالجملة القوانين التى شأنها أن تقوّم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات والقوانين التى تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط فى المعقولات.. التى هى أشياء لا يمكن أن يكون قد غلط فيها أصلاً، وهى التى يجد الإنسان نفسه كأنها فُطرت على معرفتها واليقين بها: مثل أن الكل أعظم من جزئه، وأن كل ثلاثة فهو عدد فرد، وأشياء أُخر يمكن أن يغلط فيها ويعدل عن الحق إلى ما ليس بحق، وهى التى شأنها أن تدرك بفكر وتأمل وعن قياس واستدلال. ففى هذه دون تلك يضطر الإنسان الذى يلتمس الوقوف على الحق اليقين فى مطلوباته كلها إلى قوانين المنطق، وفى كل ما نلتمس تصحيحه عند أنفسنا، وفيما نلتمس تصحيحه عند غيرنا، وفيما يلتمس غيرنا تصحيحه عندنا[1].

واضح أن الفارابى يبّين أهمية المنطق ببيان الغرض من وضعه، ويمكن أن نصوغ تلك الأهمية فى نقاط محددة فيما يلى:

1- المنطق آلة أو صناعة تعصم الذهن من الوقوع فى الخطأ والزلل .

2- تحفظ قوانين المنطق الإنسان من الغلط فى المعقولات الفطرية أو القوانين الأولية مثل: الكل أكبر من الجزء ، والثلاث عدد مفرد.

3- يلجأ الإنسان إلى قوانين المنطق التماساً للحق فى مطلوباته كلها .

4- يلجأ الإنسان إلى قوانين المنطق فى كل ما يريد تصحيحه عند نفسه، وعند غيـــره ، ويلجأ إليها غيره فيما يريد تصحيحه عنده.

وعلى النقيض من منفعة العلم بالمنطق يبين الفارابى مضرة الجهل به ، فإذا

---

(1) الفارابى، المنطق، ضمن إحصاء العلوم، ص 67 - 69 بتصرف.

جهلنا المنطق كان حالنا فى جميع هذه الأشياء بالعكس وعلى الضد. وأعظم من جميع ذلك وأشنعه هو ما يلحقنا إذا أردنا أن ننظر فى الآراء المتضادة، أو نحكم بين المتنازعين فيها، وفى الأقاويل والحجج التى يأتى بها كل واحد ليصحح رأيه ويزّيف رأى خصمه. فإنَّا إن جهلنا المنطق لم نقف من حيث نتيقن على صواب من أصاب منهم كيف أصاب، ومن أى جهة أصاب ، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه،ولا على غلط من غلطَ منهم أو غالط كيف ومن أى جهة غالط أو غلط، وكيف صارت حجته لا توجب صحة رأيه ، فيعرض لنا عند ذلك إما أن نتحيرّ فى الآراء كلها حتى لا ندرى أيها صحيح وأيها فاسد، وإما أن نظن أن جميعها على تضادها حق،أو نظن أنه ليس ولا فى شىء منها حق ، وإما أن نشرع فى تصحيح بعضها وتزييف بعضها،ونروم تصحيح ما نصحح وتزييف ما نزيف من حيث لا ندرى من أى وجه هو كذلك [1].

ويؤكد الفارابى على أهمية المنطق حتى إذا ظن البعض أن هناك بدائلاً يمكن أن تغنى عنه مثل بعض الفنون والعلوم، ومنها الخبرة بفن الحوار والجدل، أو علم الهندسة والعدد . ويرى الفارابى أن من يزعم ذلك يكون تماماً كالذى يزعم الاستغناء عن " النحو " بحفظ الأشعار والخطب والاستكثار من روايتها. فأما " من زعم أن الدربة بالأقاويل والمخاطبات الجدلية ، أو الدربة بالتعاليم، مثل الهندسة والعدد، تغنى عن علم قوانين المنطق أو تقوم مقامه، وتسدد الإنسان إلى الحق واليقين حتى لا يغلط فى شىء من سائر العلوم أصلاً، فهو مثل من زعم أن الدربة والارتياض بحفظ الأشعار والخطب والاستكثار من روايتها يغنى عن أن لا يلحن الإنسان فى قوانين النحو ويقوم مقامها ويفعل فعلها"[2].

---

(1) الفارابى، المنطق، ص 71.

(2) الفارابى، احصاء العلوم، ص 73.

وطريقة البرهان الذى نتوصل به من المعلوم اليقينى إلى المجهول هى ، عند الفارابى المنطق على الحقيقة ، وليس البحث فى المعانى والحدود (المقولات) ، وفى تأليف القضايا منها (أرمينوطيقى)وكذلك الأقسية (أنا لوطيقا الأولى) إلا توطئة للبرهان . وأهم مقاصد البرهان هو الوصول إلى قوانين علم اضطرارى يمكن تطبيقه فى جميع المعارف ، والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم[1].

وكأن بالفارابى هنا يتساءل: كيف يحل الخاص "النحو" محل العام "المنطق"؟ فمع أنهما يشتركان فى أن كلاً منهما يعطى قوانين الألفاظ، إلا أن " علم النحو إنما يعطى قوانين تخص ألفاظ أمة ما، وعلم المنطق إنما يعطى قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها، مثل أن الألفاظ منها مفردة، ومنها مركبة، والمفردة اسم وكلمة وأداة، وأن منها ما هى موزونة وغير موزونة وأشباه ذلك"[2]. فالمنطق عند الفارابى قانون للتعبير بلغة العقل الإنساني عند جميع الأمم. والنحو يختص بلغة شعب واحد لأن أحواله " تخص لساناً دون لسان، مثل أن الفاعل مرفوع والمفعول به منصوب، والمضاف لا يدخل فيه ألف ولام التعريف، فإن هذه وكثيراً غيرها يخص لسان العرب.. وكقول النحويين من العرب: إن أقسام الكلام فى العربية اسم وفعل وحرف. وكقول نحوى اليونانيين أجزاء القول فى اليونانية اسم وكلمة وأداة. وهذه القسمة لا توجد فى العربية فقط، أو فى اليونانية فقط ، بل فى جميع الألسنة، وقد أخذها نحويو العرب على أنها فى العربية، ونحويو اليونان على أنها فى اليونانية، فهذا هو الفرق بين نظر أهل النحو فى الألفاظ، وبين نظر أهل المنطق فيها، وهو أن النحو يعطى قوانين تخص ألفاظ أمة ما ، ويأخذ ما هو مشترك لها ولغيرها.. والمنطق يعطى قوانين تشترك فيها ألفاظ الأمم ، ويأخذها من حيث هى

---

(1) دى بور، مرجع سابق ص 205.

(2) الفارابى، إحصاء العلوم، ص 76.

مشتركة، ولا ينظر فى شىء مما يخص ألفاظ أمة ما، بل يوصى أن يؤخذ ما يحتاج إليه من ذلك من أهل العلم بذلك اللسان "[1].

وبذلك يتضح الغرض من المنطق فى البناء المعرفى عند الفارابى ، فالمنطق يعطى القوانين التى تقوّم العقل وترشده نحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه. وإذا كان العقل هو الذى يستنبط، أو يضع العلوم ، إذن فان هذه العلوم لا تستغنى بالتبعية عن المنطق كمقوّم لها.

لكن هل كان مقصود الفارابى من المنطق أن يكون منطقاً مجرداً ؟ أم أراد له أن يكون منطقاً للعلم ؟ تلك مسألة مهمة تحتاج إلى بحث مستقل.

---

(1) نفس المصدر، ص .76 - 77

تاســعاً : بقيــة المذهب الفلسفى النظرى

كنت قد تحدثت عن نزعة الفارابى المنطقية فيما ســبق . وتظهر هده النزعة أيضاً فى " الإلهيــات " ، والــتى فيها يستبــدل الفارابى مصطــلح " القــديم " و " الحديث " بمصطلح "الواجب" و "الممكن " عندما يعرض لواجب الوجود ، وذاته وصفاته .

يذهب الفارابى إلى أن كل موجود ، إما أن يكون واجب الوجود ، أو ممكن الوجــود . وواجب الوجود ينقسم أيضاً إلى : واجب الوجود بالذات ، وواجب الوجود بالغير ، وهو الممكن إذا وُجد . فالممكن إذن محتاج إلى علة تتقدم عليهلكى تخرجه إلى الوجود ، وهذه العلة تحتاج لعلة أخرى لكى تخرج إلى الوجود . ولما كانت العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى ما لا نهاية ، فلابد من الوقوف عند موجود لا علة لوجوده ، أى واجب الوجود بذاته ، وله بذاته الكمال الأسمى ، لا يعتريه التغير ، ليس بمادة ولا مادة له بوجه من الوجوه ، فهو عقل ، وعاقل ومعقول محض . فهو بنفسه يعقل ذاته ، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفعل ، وبأن ذاته تعقله معقولاً بالفعل . وأنه عقل وعاقل ومعقول هى كلها بمعنى واحد ، أى ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم [1] . لا جنس له ، ولا فصل ، ولا نــوع ، ولا ند ، ولا مقوم له ، ولا موضوع ، ولا عوارض ، مبدأ كل فيض ، ظاهر على ذاته بذاته ، وله الكل من حيث لا كثرة فيه [2] . وهو الله سبحانه وتعالى ، العة الأولى لسائر الموجودات ، لا شريك له أصلاً موجود فى نوع وجوده ، فهو بذ واحد ومنفرد برتبته وحده [3] .

---

(1) المدينة الفاضلة ، ص 10 .

(2)- فصوص الحكم ، مخطوط ، ص 3.

(3) الفارابى ، المدينة الفاضلة ، ص 6 .

وكذلك الحال فى أنه عالم ، فلا يحتاج فى أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته . ولا فى أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تعلمه ، بل هو مكتف بجوهره فى أن يَعلم ويُعلم . وليس علمه بذاته شيئاً سوى جوهره [1] . وليس علمه بذاته مفارقاً لذاته ، بل هو ذاته وعلمه بأكمل صفة لذاته ليست فى ذاته ، بل لازمة لذاته [2]. فإنه يعلم ، وأنه معلوم ، وأنه علم ، فهو ذات واحدة وجوهر واحد . وعلمه دائم لا يمكن أن يزول . والله حكيم بحكمة من ذاته ، وحى بحياة من ذاته ، وحق لأنه موجود ، فالحق يساوق الوجود ، ووجوده أكمل وجود [3].

وهذه الصفات التى نطلقها على الله يجب أن نعتبرها من قبيل المجاز أو "التمثيل القاصر" فأذهاننا وقوى عقولنا ممتنعة لضعفها وبعدها عن جوهره من أن نتصور على التمام وعلى ما هو عليه من كمال الوجود [4].

والأول (الله) هو الذى توجد عنه سائر الموجودات ، وذلك على جهة فيض وجوده لوجود شىء آخر . فالواحد يتعمل ذاته ، فيفيض عنه منذ الأزل العقل الأول ، أو الوجود الثانى . وهذا الثانى هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً ولا هو فى مادة . فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول . فبما يعقل من الأول ، يلزم منه وجود ثالث ، وهو العقل الثانى ، وبما هو متجوهر بذاته التى تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى [5]. وتسمى عملية صدور عقول الأفلاك من العقل الثانى تباعاً إلى أن يبلغ عددها ثمانية عقول بما فيها العقل الثانى ، فيصدر بعضها عن بعض ، ويصدر مع كل عقل فلك

---

(1) الفارابى، المدينة الفاضلة ، ص 11 .

(2) الفارابى ، فصوص الحكم ، مخطوط دار الكتب المصرية رقم 254/1 ، ص 16 .

(3) الفارابى ، المدينة الفاضلة ص 11- 12 .

(4) الفارابى ، نفس المصدر ، ص 14- 15 .

(5) نفس المصدر ، ص 24 .

من الأفلاك السماوية . وتسمى العقول التسعة مجتمعة " ملائكة السماء " ، وتمثل مرتبة الوجود الثانية بعد مرتبة الأول " الأولى " [1] .

وفى المرتبة الثالثة يوجد العقل الفعال ، وهو روح القدس أو الروح الأمين (جبريل عليه السلام) ، المجرد عن المادة أيضاً ، وهو الذى يدبر ما تحت فلك القمـــر ، وكذلك هو همزة الوصل بين العالم العلوى ، والعالم السفلى .

والنفس فى المرتبة الرابعة ، والتى فيها يتكثر أفراد الإنسان . أما فى المرتبة الخامسة ، فتوجد الصورة ، أى صور الأشياء المادية .وتقع المادة فى المرتبة السادسة والمراتب الثلاث الأولى وهى : مرتبة الألوهية ، ومرتبة عقول الأفلاك ، ثم العقل الفعال فهى ليست مادية ، ولا تحل فى أجسام ، أما المراتب الثلاث الأخيرة وهى : النفس ، والصورة ، والمادة فهى تحل فى الأجسام . أما الأجسام — ومنشؤها القوة

---

(1) يشرح الفارابى كيفية صدور العقول بعد العقل الثانى هكذا : والثالث أيضاً وجوده لا فى مادة ، وهو بجوهره عقل ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فبما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة . وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع ، وهذا أيضاً لا فى مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول فبما يتجوهر به من ذاته التى تخصه ، يلزم عنه وجود كرة زحل . وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس . وهذا الخامس أيضاً وجوده لا فى مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المشترى . وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سادس . وهذا أيضاً وجوده لا فى مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ . وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع . وهذا أيضاً وجوده لا فى مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثامن ، وهو أيضاً وجوده لا فى مادة ويعقل ذاته ويعقل الأول ، فبما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة الزهرة ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود تاسع وهذا أيضاً وجوده لا فى مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول . فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد . وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عاشر وهذا أيضاً وجوده لا فى مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادى عشر ، وهذا الحادى عشر هو أيضاً وجوده لا فى مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، ولكن عنده ينتهى الوجود الذى لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلاً ، وهى الأشياء المفارقة التى هى فى جوهرها عقول ومعقولات . وعند كرة القمر ينتهى وجود الأجسام السماوية وهى التى بطبيعتها تتحرك دوراً (المدينة الفاضلة ص 24-25) .

المتخيلة فى العقل – فهى على ستة أجناس مثلها مثل مراتب الوجود ، وهى : الأجرام السماوية ، والحيوان الناطق ، والحيوان غير الناطق ، وأجسام النبات ، والمعادن ، والعناصر الأربعة (الماء – الهواء – النار – التراب) . وبذلك تتم سلسلة الصدور الضرورية كما يرتبها الفارابى [1].

واعتقد الفارابى – تأثراً بأرسطو – أن " النفس " تمثل حياة تلك الموجودات ، بخلاف " الله " الذى هو مصدر لجميع الموجودات بنفوسها . وتترتب النفوس على أســاس مراتب الوجود ، وتتمايز فيما بينها بالشــرف ، فأعلاها شرفاً ، نفوس السـموات والعالم ، وأدناها النفس النباتيــة .

أما النفس الإنسانية – موضوع اهتمام الفارابى – ، فهى صورة للجسد، بها ولهذه النفس قوى متعددة " فإذا حدث الإنسان ، فأول ما يحدث فيه القوة التى بها يتغذى ، وهى القوة الغاذية ، ثم من بعد ذلك القوة التى بها يحس الملموس " والطعوم .. والروائح .. والأصوات .. والألوان والمبصرات (القوة الحاسـة) ، ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما رسم فى نفسه من المحسوسات .. وهى القوة المتخيلة .. ثم بعد ذلك القوة الناطقة التى بها يمكن أن يعقل المعقولات ، ويميز يتقوم ويحي ، إذ أنها " كما أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة " كما عرفها أرسطو.

ولهذه النفس قوى متعددة " فإذا حدث الإنسان ، فأول ما يحدث فيه القوة التى بها يتغذى ، وهى القوة الغاذية ، ثم من بعد ذلك القوة التى بها يسح الملموس " والطعوم ... والروائح ... والأصوات .. والألوان والمبصرات (القوة الحاسة) ، ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما رسم فى نفسه من المحسوسات ... وهى

---

(1)- أبو ريان ، مرجع سابق ، ص 369 370

القوة المتخيلة .. ثم بعد ذلك القوة الناطقة التى بها يمكن أن يعقل المعقولات ، ويميز بين الجميل والقبيح [1].

وهذه القوى النفسية المتعددة لا تهدد وحدة النفس إذ أن النفس واحدة وجميع قواها مرتبة بحيث تكون الواحدة منها صورة لما دونها ، ومادة لما فوقها ، وهى مرتبطة بالجسد أشد الارتباط ، فالنفس إذا لم يوجد جسد مستعد لقبولها ، لا يتهيأ لها الوجود أصلاً ، والجسد أشبه بمدينة يقوم على كل قسم منها رئيس خاضع للرئيس الأعلى وهو القلب[2].

وإذا كانت النفس كمال أول لجسم ، فإن العقل هو كمال النفس . والعقل على مراتب عند الفارابى : العقل الهيولانى وهو العقل بالقوة فى نفس الطفل مستعد لتقبل رسوم المعقولات . وهو عندما يدرك المعقولات ، أو صور الأجسام بواسطة الحواس والقوة المتخيلة ، يسمى العقل بالفعل أو بالملكة [3].

أما الذى يُخرج المعقولات من القوة إلى الفعل ، أى حصول المعرفة الحسية للإنسان ، فهو العقل الفعال [4] الذى يسميه الفارابى الروح الأمين وروح القدس ،

---

(1)- المدينة الفاضلة ص 48 .

(2)- أبو ريان ، ص 377 . ويقول الفارابى فى كيفية اتحاد قوى النفس فى نفس واحدة : إن الغاذية الرئيسة شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة . والحاسة صورة فى الغاذية . والحاسة الرئيسة شبه مادة للمتخيلة . والمتخيلة صورة فى الحاسة الرئيسة . والمتخيلة الرئيسة مادة للناطقة الرئيسة ، والناطقة صورة فى المتخيلة وليست مادة لقوى أخرى فهى صورة لكل صورة تقدمتها . وأما النزوعية فإنها تابعة للحاسة الرئيسة والمتخيلة والناطقة على جهة ما توجد الحرارة فى النار تابعة لما تتجوهر به النار . فالقلب هو العضو الرئيسى الذى لا يرأسه من البدن عضو آخر (المدينة الفاضلة ص 52 – 53) .

(3) المدينة الفاضلة ، ص 63 .

(4) المدينة الفاضلة ، ص 65 .

وفلك القمر ، آخر سلسلة العقول السماوية [1]. والعقل الإنسانى عندما ينفعل المجردة ، وأصبح فى استطاعته أن يدرك الصور المفارقة ، أى تلك التى لم تكن فى مادة أصلاً كالعقول السماوية ، ولما كان العقل المستفاد فى غنى عن المادة إطلاقاً بالعقل الفعال ، يسمى بالعقل المستفاد ، إذ هو العقل بالفعل الذى عقل المعقولات بعكس الهيولانى والعقل بالملكة ، لهذا فهو وحده الجزء الخالد فى النفس ، وهو القريب من العقل الفعال [2] "واهب الصور" الذى يشتمل على صور الموجودات جميعـــاً .

يمثل كل ما سبق موجز فلسفة الفارابى النظرية . أما فلسفته العملية فهى موضوع حديث النقطة التالية .

---

(1) المدينة الفاضلة ، ص 25 .

(2) أبو ريان ، ص 378 .

عاشـــراً : الفلســـفة العمليـــة

تنحصر فلسفة الفارابي العملية في آرائه الأخلاقية والسياسية وتستمد نظرية الفارابي في الأخلاق أصولها من النظرية اليونانية الأخلاقية بصفة عامة ، تلك التي ترى في السعادة الخير الأقصى للحياة الإنسانية بكافة أنشطتها [1] . كما أنها تتبع بصفة خاصة من موقف أرسطو الأخلاقي . فالأخلاق عند كل من الفارابي وأرسطو علم عملي ، أي أنه يقوم على ممارسة الأفعال المحمودة ، وإتباع القدوة الصالحة لإكتساب ملكة الأفعال الخلقية ، فكل إنسان حاصل على القدرة على فعل الخير ، ولكنه ينميها بالفعل والممارسة . وكذلك فإن الأخلاق الفردية عند أرسطو والفارابي تخضع للعلم المدني ، أي لعلم السياسة ، فكأن السلوك الفردي يتفرع من السلوك الاجتماعي . وهكذا يظهر الإرتباط الوثيق بين نظرية الفارابي في المدينة الفاضلة ونظريته الأخلاقية [2] من حيث أن السعادة غاية الفرد ، وغاية الاجتماع المدني على السواء [3] .

ويرى الفارابي أن السعادة العظمى [4] تطلب لذاتها ، لا لأي شئ وراءها ، ويكون ذلك بتحرر النفس من قيود المادة . وتبلغ النفس ذلك بأفعال ما إراديـــة ،

---

(1) يقول الفارابي : إن السعادة هي غاية ما يتشوقها كل إنسان ، وأن كل من ينحو بسعيه نحوها ، فإنما ينحوها على إنها كمال ما ، فذلك ما لا يحتاج في بيانه إلى قول .. ولما كانت الغايات التي تتشوق على إنها خيرات مؤثرة كثيرة ، كانت السعادة أجدى الخيرات المؤثرة . وقد تبين أن السعادة من بين الخيرات أعظمها خيراً ، ومن بين المؤثرات أكمل كل غاية سعى الإنسان نحوها من قبل (كتاب التنبيه على سبيل السعادة ، ص 227 – 228) .

(2) يقول الفارابي : فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة . والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل . والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمة التي فيها يتعاونون على بلوغ السعادة (آراء أهل المدينة الفاضلة – المدينة الفاضلة ص 79) .

(3) أبو ريان ، ص 380 – 381 .

(4) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص 46 .

بعضها أفعال فكرية ترمى إلى معرفة علوم الفلاسفة القدماء ، وبعضها أفعال بدنية ، وليست بأي أفعال اتفقت ، بل بأفعال محدودة تحصل عن هيئة ما وملكات ما مقدرة محدودة .

والسعادة هي الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلاً ولا فى وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها .

والفارابى حين رسم المدينة الفاضلة ، أكد على الجانب الأخلاقي فيها ، كما أكد على احتياج الإنسان إلى التعاون ، فالناس مفطرون على التعاون فيما بينهم ، وعلى ذلك فالاجتماع الإنسانى ضرورى . وقد أوضح الفارابى العلاقة بين المدينة الفاضلة والسعادة من حيث أن المدينة التى يقصد بالاجتماع فيها ، التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة فى الحقيقة هى المدينة الفاضلة .

والفارابى فى " تحصيل السعادة " [1] يضع الوسائل أو الأشياء التى إذا حصلت فى الأمم ، حصلت لهم السعادة فى الدنيا والآخرة . وهذه الوسائل على أربعة أجناس : الفضائل النظرية ، والفضائل الفكرية ، والفضائل الخلقية ، والصناعات العملية . والفضائل النظرية هى العلوم التى تهدف إلى تحصيل الموجودات ، وهذه العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أول مرة من حيث لا يشعر ولا يدرى كيف ومن أين حصلت ، وهى العلوم الأُول ، أو المعارف الفطرية التى يولد الإنسان وذهنه مزوداً بها ، وما عليه إلا أن يكتشفها عن طريق التعليم ، ومن أمثلتها : المبادئ الرياضية وقوانين الفكر الأساسية . وتعتبر هذه العلوم بمثابة المقدمات الأولى التى يصير الإنسان المتعلم منها إلى النوع الآخر من الفضائل النظرية ، وهى العلوم

---

(1) الفارابى ، تحصيل السعادة ، ص 119 .

التى تحصل عن فحص واستنباط وتعليم وتعلم . وهذه العلوم تكون مجهولة أول الأمر بالنسبة للإنسان المتعلم الذى يقبل على تعلمها . ويتم تحصيلها بالتعليم والتعلم والفحص فى مكنونها .

ومن أهم السمات العلمية والخلقية التى جعلها الفارابى لرئيس المدينة الفاضلة " أن يكون محباً للتعليم ، والاستفادة ، منقاداً له ، سهل القبول ، لا يؤلمه تعب التعليم ولا يؤذيه الكدّ الذى يناله منه "[1].

كما يجعل الفارابى للرئيس الثانى ست خصال لا تخرج معظمها عن التعليم ، والعلم والحكمة ، ومنها[2] : أن يكون حكيماً ، عالماً ، له جودة الاستنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة .

ومن الطبيعى ، وقد جعل الفارابى قيام المدينة وبقاءها وقفاً على الرئيس ، أن لا يسلم قيادها لأى شخص . فالرئيس ينبغى أن يكون معداً لذلك بالفطرة وبالطبع والملكة الإرادية ، أى بمواهب فطرية وتوجيه صحيح ، كما ينبغى أن يكون من أصل الطبائع الفائقة . وبالجملة ينبغى أن تجتمع فيه خصال النبوة والفلسفة حتى يكون جديراً بأكمل مراتب الإنسانية وأعلى درجات السعادة .

---

(1)- الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص 88 .

(2)- الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص 89 .

حادى عشر: أثر فلسفة الفارابى فى الأجيال اللاحقة :

لقد كان لإيثار الفارابى للوحدة والعزلة حباً فى الدرس وتحصيل العلم، أثره فى قلة عدد تلاميذه. فلم تذكر معظم كتب التراجم تلاميذ مشهورين للفارابى سوى يحيى بن عدى الذى ترجم كثيراً من كتب أرسطو. وتتلمذ على يحيى تلميذ أشهر منه، وهو أبو سليمان السجستانى المنطقى . وسيأتى الحديث عن هذا المنطقى، وكذا أستاذه يحيى بن عدى فى الفصل الخاص بجماعة أبى بشر متى المنطقية.

المهم أن تأثير مدرسة الفارابى الفلسفية قد امتد إلى السجستانى عبر يحيى بن عدى ، ولكن مع بعض التغيرات الجديدة فى تناول فلسفة " المعلم الثانى ".

فكما أن مدرسة الكنّــدى رغبت عن الفلسفة إلى فروع الرياضيات والعلم الطبيعى، كذلك نجد نزعة الفارابى المنطقية تستحيل عند تلاميذه إلى فلسفة لفظية، ونرى الجدل يدور حول تحديد المعانى، والتدقيق فى التمييز بينهما. وكانت تبحث إلى جانب هذا مسائل متفرقة من كلام الفلاسفة المتقدمين، ومن فروع العلوم من غير نظام يؤلف بينهما. ولا نكاد نجد فى هذا كله عناية بشيء من الواقع الحقيقى. ونرى مسألة النفس الإنسانية تستأثر بالمكان الأول ، كما كان الحال عند إخوان الصفا، غير أن هؤلاء إنما عالجوا عجائب أفعال النفس ، على حين أن أهل المنطق كانوا ينظرون فى جوهرها العقلى، وفى العروج بها إلى العالم العقلى الأسمى. وكانت جماعة السجستانى تتلاعب بالألفاظ والمعانى، بينما كان إخوان الصفا يتلاعبون بالأعداد والحروف، وكانت الصوفية منتهى لكلا الفريقين[1].

إلا أن هذا الخط الفكرى فى تناول فلسفة الفارابى لم يستمر طويلاً. فمنذ نهاية القرن الرابع الهجري يبدأ التأثر الحقيقى بفلسفة الفارابى، حيث نراها تسرى بين

---

(1)دى بور، مرجع سابق، ص 227.

جنبات الموقف الفلسفى الإسلامى العام عند ثانى أكبر ممثليه، ابن سـينا ، وابن رشـد.

ومن ذلك مثلاً نجد أن نظرية العقول العشرة التي نادى بها الفارابى، يضمّنها ابن سينا (370 - 428 هـ / 980 - 1037 م) مذهبه، وتصبح تلك النظرية أساساً للتخطيط العام للموقف الإسلامى الفلسفى فى جملته، بحيث يمكن أن نقول إن فلسفة الإسلاميين تقوم فى جوهرها على نظرية العقول العشرة، غير أن ابن سينا تارة يجعل العقول ثمانية ، وطوراً يجعلها تسعة، وتارة أخرى يجعلها سبعة[1]. وسنرى أبا البركات البغدادى فيما بعد يسخر من الفارابى وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة الإسلاميين لأنهم أوردوا هذه النظرية إيـراداً بدون سند برهانى، ووضعوها وضعاً بدون أى تحقيق، أو بحث، فكأنهـا كالوحى المترل. وكان الأحرى بهم أن يسهلوا على الناس مهمـة البحث فيها، فيقولوا مثلاً بأنها وحى فيمتنع الباحث عن التشنيع على كلامهم [2].

وجملة القول[3]: إنه من الصعب أن نقلل مهما قلنا فى خطورة الفارابى، فكل ما يصادفنا فى المستقبل عند ابن سينا وابن رشد (520 - 595 هـ / - 1198 1126 م) يوجد جوهره على التقريب فى تعاليم الفارابى فعلاً. وكل الفرّق أن هذين الفيلسوفين المتأخرين قد أدركا أن مذهب أرسطو لا يمكن أن يتفق مع التوحيد السلفى، ومن ثم تركا كل محاولة للتوفيق الشكلى، فاستطاعا أن يعبرا عن أفكارهما تعبيراً أكثر وضوحاً، وأن يصلا بمذهبيهما إلى نتائجهما المنطقية .. ومن

---

(1) يتضح تأثر ابن سينا بالفارابى هنا أيضاً، فالفارابى تكلم عن عقول عشرة فى " آراء أهل المدينة الفاضلة "، إلا انه أشار إلى عدد أقل منها فى رسائل آخرى.

(2)راجع، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، م. س، ص 372.

(3) ديلاسى أوليرى، الفكر العربى ومكانته فى التاريخ، ترجمة تمام حسان، ص 166.

المهم حين ننظر فى توفيق الفارابى بين الفلسفة والدين الإسلامى أن نوازن ونقابل بينه وبين التوفيق الذى تم فى اتجاه آخر على يد الأشعرى والمؤسسين الآخرين للمدرسة السلفية ، ولا بد لنا أن نشير إلى أن بداية المدرسة كانت فى أيام الفارابى.

نتائج البحث

بعد أن استعرضت جزئيات البحث ، علىَ الآن أن أستخلص النتائج من خلال الإجابة على الأسئلة التى طرحتها فى مقدمته وهى :

ـ هل استطاع الكندى أن يكوّن مدرسة علمية لها أصولها ومميزاها التى تتميز بها ؟ وإن وجدت مثل هذه المدرسة ، فما هى الأسس التى قامت عليها وانطلقت منها ؟

- ما الطريقة العلمية الداخلية التى اتبعها أعضاء هذه المدرسة بغرض انتاج العلم ؟

- ما المنجزات العلمية التى قدمتها هذه المدرسة وما مدى تأثيرها فى اللاحقين ؟

- هل استطاع الفارابى أن يكوّن مدرسة علمية ، يمكن أن تسمى " المدرسة الفارابية الفلسفية " ؟

- إن وُجدت هذه المدرسة ، فهل تُعد امتداداً لمدرسة الكندى ، أم أن لها سمات معينة اختصت بها ؟

- ما حجم إسهامات هذه المدرسة ، وما مدى أثرها فى الدراسات والمدارس الفلسفية اللاحقة ؟

وللإجابة على هذه التساؤلات أطرح النقاط التاليـــة :

أولاً : الكنـــّدى ومدرســـته

بالبحث فى الكنّدى كأول جماعة ومدرسة فلسفية رأينا كيف استطاع رئيس هذه المدرسة وهو الكنّدى أن يكون أول من مهد الطريق لدراسة الفلسفة عند المسلمين . ويرجع ذلك إلى أن فيلسوف العرب قد عاش فى فترة الإنارة العربية على عهد المأمون والمعتصم حيث كان القرن الثالث يموج بألوان شتى من المعارف القديمة والحديثة ، فأكب الكنّدى على الفلسفة والعلوم حتى حذقها . كما ساهم فى حركة نقل التراث اليونانى إلى العربية ، فكان يترجم ويهذب ما يترجمه غيره ، وذلك كما فعل بكتاب أثولوجيا أرسطاطاليس . وقد أوضحت لنا مؤلفات

الكنّدى مدى إحاطته بكل أنواع المعارف التى كانت لعهده على اختلافها . وقد ألف كتبًا ورسائل يشهد ما عُرف منها بما للكندى من استقلال فى البحث ونظر ثاقب . وقد بنى مذهبه على ما صح فى نظره من الآراء المختلفة من غير تقيد بما نسب لأفلاطون ، ولا لأرسطو ، بيد أنه كان يراهما إمامين فى هذا الشأن . واحتوى مذهبه أيضًا على آراء لأفلوطين ، وفورفوريوس ، وشرّاح أرسطو .

إن أهم ما يتميز به الكندى أنه جمع فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات ، وهذا الجمع قد مثل أهم الأطروحات التى انعقدت من أجلها كثير من مجالس النقاش والجدل والمناظرات العلمية العقلية فى المجتمع العلمى الإسـلامى .

وبالبحث عن الإضافات الأصيلة التى قدمها الكنّدى ، وجدنا أن الفضل يرجع إليه فى وضع أول كتاب للمصطلح الفلسفى عند العرب ، فرسالته فى " حدود الأشياء ورسومها " تعتبر أول قاموس للتعريفات الفلسفية عند العرب ، حيث تشتمل على نحو من مائة تعريف . وقد وقفت على بعضها فى سـياق الحديث .

أما باقى أعضاء جماعة الكنّدى ، فلقد رأينا كيف لعب كل من السرّخسى ، وأبى معشر البلخى ، وأبى زيد سهل البلخى دورًا بارزًا وملموسًا فى بنية تلك الجماعة . فالأول يعتبر أكبر وأخلص ممن انتمى إلى الكنّدى ، فعليه قرأ ، ومنه أخـذ ، وشـايعه فى أفكاره ، وكتب فى معظم العـلوم التى تعلمها عليه ، فكتب فى الفلسـفة والمنطق ، والطب ، وعلم أحكـام النجـوم .. وغير ذلك . أما أبومعشر البلخى فكان أولاً يضاغن الكنّدى ، ويشنع عليه بعلوم الفلسفة ، فدسّ عليه الكنّدى من حسّن له النظر فى علوم الحساب والهندسة ، فـدخل فى ذلك ، فلم يكمل له ، فعدل إلى علم أحكام النجوم ، وانقطع شره عن الكنـّدى بنظره فى هذا العلم ، لأنه من جنس علوم الكنـّدى . وصار بذلك تلميذاً

للكنـــدى ، وصنَّف فى علم أحكام النجوم مصنفات جيدة تدل على أنه كان فاضلاً حسن الإصابة . أما أبوزيد سهل البلخى فكان أكبر تلاميذ الكندى من حيث تحصيل علومه ، فحصَّل من عنده علومًا جمة . وتعمق فى الفلسفة ، وهجم على أسرار التنجيم والهيئة ، وبرز فى علم الطب ، وبحث فى أصول الدين أتم بحث ، كما استطاع أن يجمع بين الشريعة والفلسفة .

ولقد اتضَح لنا فى نهاية الأمر أن أعضاء جماعة ومدرسة الكنّدى قد التزموا بآراء وأفكار الأستاذ فى الغالب الأعم ، وعملوا على تطويرها ، كلٌ فيما برع فيه من العلوم الأمر الذى جعل تأثر المدرسة يمتد إلى الفلاسفة الإسلاميين اللاحقين ، أعنى الفارابى ، وابن سيناء ، وابن رشد .

ثانيـــاً : الفارابى ومدرســـته

أما الفارابى ، فقد رأينا كيف أن تعليمه على أساتذة كبار مثل أبى بشر متى ، وابن السراج ، ويوحنا ابن حيلان ، وكذلك نمط حياته حيث ألِفَ الوحدة ، كل هذه الأمور قد ساعدته على التعمق فى دراسة العلوم التى درسها ، الأمر الذى انعكس عليه فى مرحلة التأليف والإبداع ، فجاء إنتاجه جمًا غزيرًا ، ومتنوعًا ما بين المنطق ، والفلسفة وإحصاء العلوم ، والموسيقى ... وغير ذلك .

أما عن مدرسة الفارابى التى تناولها البحث ، فلقد وجدت أنها ضمت إلى جانب الأستاذ، يحي بن عدى الذى ترجم كثيرًا من كتب أرسطو . وتتلمذ على يحي تلميذ أشهر منه ، وهو السجستانى .

المهم أن الفارابى قد استطاع أن يؤسس مدرسة فلسفية لها أسس ومبادئ تعليمية ، أتيت على بعضها فى سياق البحث ، وانتقلت منها إلى مخطط تصنيف

العلوم عند الفارابى وذلك لأهميته المعرفية فى أساس مدرسته . فكتاب " إحصاء العلوم " ليس موسوعة علمية بالمعنى الدقيق ، وإنما هو موجز (معرفى) مختصر لعلوم عصر الفارابى ، يعطى فكرة واضحة بسيطة لكل علم من العلوم . وهذه الفكرة بمثابة مقدمة معرفية هامة لا يستغنى عنها أى إنسان يريد أن يتعلم علمًا من هذه العلوم . ولقد شغل المنطق فى تقسيم الفارابى مكانًا هامًا ، فبعد أن فرغ من علم اللسان ، عرض مباشرة لعلم المنطق ، وقدمه على سائر العلوم لأنه يعطى جملة القوانين التى من شأنها أن تقوِّم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب . والمنطق عند الفارابى " رئيس العلوم " وحكمه نافذ فيها . لذلك عرضت فى سياق البحث للغرض من المنطق وأهميته فى البناء المعرفى عند الفارابى ، فالمنطق لا يستغنى عنه فى أى علم من العلوم ، كما يلجأ الإنسان إلى قوانينه التماسًا للحق فى مطلوباته كلها.

وإذا كان المنطق ضروريًا للعلوم كلها ، فإن " المقـــولات " مثل " الكميـــة " و " الكيفية " و " الإضافة " ... الخ . هى بمثابة البنية أو الأســـس الرئيسة لصناعة المنطق ، والعلم الطبيعى ، والعلم المدنى ، وعلم التعاليم ، وعلم ما بعد الطبيعة ، وصناعة الجدل ، والخطابة ، والشـــعر ، والصنائع العملية . وبالجملة تمثـــل " المقولات " بنّية نظرية العلم عند الفارابى . كما وجدنا الفارابى أثناء البحث فى نظرية العلم عنده ، يحدد أصنافًا معينة للتلاميذ أو المتعلمين ، بل ويضع شروطًا إبستمولوجية ينبغى أن تتوافر لأفراد الجماعة العلمية عمومًا ، سواء أكانت فلسفية أم غير فلسفية . ولقد انتهيت من كل ذلك إلى أن تأثير مدرسة الفارابى قد امتد إلى الفلاسفة اللاحقين ، فكل ما يوجد عند ابن سينا وابن رشد يوجد جوهره على التقريب فى تعاليم الفارابى ومدرسته فعلاً .

المصادر والمراجع

أولاً : المصـادر

١ - ابن أبي اصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، تحقيق نزار رضا ، دار الحياة ، بيروت (د ز ت) .

٢- ابن خلكان : وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان ، تحقيق محمد محي الدين ، دار النهضة المصرية 1949 .

٣ - ابن النديم : الفهرست ، طبعة القاهرة القديمة 1949 .

٤ - أبو حيان التوحيد : الإمتاع والمؤانسة ، ضبط وتصحيح أحمد أمين ، وأحمد الزين ، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشـــر ، القاهرة 1939 .

5- خير الدين الزركلى : قاموس تراجم الرجال والنساء ، طبعة بيروت (د.ت)

6 - صاعد الأندلسى : طبقات الأمم ، تحقيق حياة بو علوان ، ط أولى ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت 1985 .

7 - عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين ، مكتبة المثنى ببغداد (د.ت) .

8 - الفارابى : إحصاء العلوم ، تحقيق عثمان أمين ، مكتبة الأنجلو المصرية، ط الثالثة 1968 .

9 - .... : آراء أهل المدينة الفاضلة ، طبعة القـــاهرة 1906 .

10 - .... : الأعمال الفلسفية ، جعفر آل ياسين ، الجزء الأول ، ط بيروت 1992 .

11 - .... : كتاب الحروف ، تحقيق محسن مهدى ، دار الشروق ، بيروت (د.ت) .

12 - .... : كتاب فى المنطق ، الخطابة ، تحقيق محمد سليم ســـالم ، طبعة دار الكتب المصرية ١٩٧٦ .

13 - .... : فصوص الحكم ، مخطوط دار الكتب المصرية رقم 1/ 254.

14 – القفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، طبعة القــاهرة 1323 هــ.

15 – الكندى : الرسائل الفلسفية، تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ، دار الفكر العربي ، الفاهرة (د.ت) .

16 – ياقوت الحموى : معجم الأدباء ، طبعة القاهرة 1936 .

ثانيـاً : المراجع (العربية و المترجمة)

17- دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبوريدة ، دار النهضة العربي، ط الخامسة 1981 .

18 – ديلاسي أوليرى : الفكر العربى ومكانته فى التاريخ، ترجمة تمام حسان ، القاهرة (د.ت) .

19 – عبد الرحمن بدوى (دكتور) : الكندى فيلسوف العرب فى موسوعـــة الحضارة العربية الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1987 .

20 – كارل بروكلمان : تاريخ الأدب العربـــى ، ترجمة لفيف من العلماء بإشراف محمود فهمى حجازى ، الهيئة العربية العامة للكتاب 1993.

21 – كارل بوبر : منطق الكشف العلمى ، ترجمة وتقديم ماهر عبد القادر محمد،دار المعرفة الجامعية الإسكندرية 2000 .

22 – ماهر عبدالقادر محمد (دكتور) : فلسفة العلوم ، دار المعرفة الجامعيـــة ، الإسكندرية 2000 .

23 – محمد عبدالرحمن مرحبا (دكتور) : الكنـــدى ، فلسفتـــه – منتخبـــات، منشورات عويدات ، بيروت، ط الأولى 1985 .

24 – محمد على أبو ريان (دكتور) : تاريخ الفكر الفلسفى ، الجزء الأول ،

من طاليس إلى أفلاطون ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية 1993 .

25 - .... : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية 1996 .

26 – مصطفى عبدالرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثانى ، طبعة القاهرة 1945 .

ثالثاً : مراجع أجنبية :

1 – Hamarenh, Sami : Arabic Historiography as Related to the Health Propessions in Medieval Islam Sudhoffs Archive, Band 50. Helf 1, Marz 1966

2 – Holt, P.M. & Ann, K.S.L. and Lewis, Bernard: The Cambridge History of Islamic Society and Civilization , Vol. 28, Cambridge University press 1970.

الفهرس

الموضـــــوع	الصفحة